

شوقي جلال
أركيولوجيا
العقل العربي
البحث عن الجذور

أركيولوجيا العقل العربي

البحث عن الجذور

تأليف
شوقي جلال



أركيولوجيا العقل العربي

شوقي جلال

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٣٢٩ ١

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٩.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

سنوات العُمر وحصاد الهشيم

نشأتُ في أحضان الحركة الوطنية لاستقلال ونهضة مصر، التي استعانَت بالكفاح المُسلَّح حينًا، واستطاعَت على مدى قرن من الزمان وحتى منتصف العشرين أن تُعيد لمصر وعيَها بذاتها بعد غيابٍ امتدَّ قرونًا بفعل قوى الكولونيالية والإمبريالية، ابتداءً من الفُرس ومرورًا بالرومان والعرب والمماليك والأتراك.

ومع انتصاف القرن العشرين شَهِدت مصر تحوُّلًا سياسيًّا قسريًّا يحمل ظاهريًّا بعض شعارات الحركة الوطنية، وإن أنكرَها واستنكرها في الممارسة العملية، بدلًا من أن يكون امتدادًا لإيجابياتها بشأن الديمقراطية ونظام حكم المؤسَّسات والفصل بين السُّلطات، وتَرسَّخ مَطلب الحريات وحقوق وواجب الإنسان المصري العام في المشاركة المُنظَّمة مؤسَّسيًّا لإدارة شئون مجتمعه وبناء مستقبله.

البداية لي مع عام ١٩٣١م ... مصر في وعيِ جيلي إرادةٌ وعزم صادقان على النهوض، التحرُّر من الاستعمار، العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر والفساد والحفاء، التحديث الاجتماعي واللحاق بالحداثة الأوروبية فنًّا وأدبًا وعلمًا وإنجازاتٍ مادية (تكنولوجيا) ... ومصر قوةٌ إنتاجية واعدة، يحفظها حُلمٌ مُؤسَّس على تاريخٍ حضاري سالف وواقعٍ واعد، وإن ضاقت ساحته بصراع المتناقضات، ورؤًى مُبشِّرة في المستقبل الذي يليق بمكانة مصر ... مصر فجرُ الضميرِ والمجدِ الحضاري التليد.

نشأتُ في واقع حضاري ثوري أسهَم في تأسيسه نِضالُ أجيالٍ ثلاثة قبل جيلي، استيقظَت بدايةً على ضوء مدافع الغرب، وأفاقَت وتململَت تدعو وتُحفِّز، تُبشِّر وتُنذِر، واستهلَّت مشروع التحديث إلى أن خطت أول الطريق في عهد «محمد علي» الذي أشرت في كتبي إلى أنه كان مُناسَبةً لا سببًا ... ومن هنا مصر ثقافة جديدة ... مصر الوطن والمواطَنة

تستوعب الموروث بعقل نقدي جديد ... ثقافة الوعي بالذاتية التاريخية بعد جهود متوالية من الغُزاة على مدى أكثر من ألفَي عام لطمسِ هذه الذاتية والانسلاخ عنها ... استعادت مصر اسمها وتاريخها على يدَي الأزهريِّ رفاعة الطهطاوي، واستعادت ذاتيتَها الوطنية على أيدي فلَّاحي مصر العسكريين أحمد عرابي ورفاقه.

تربَّيت مثلما تَربَّى جيلي على قِيم الحُرية والتحرير والتغيير ... ثقافة التسامح مع المذاهب الفكرية والعقائد الدينية ... كتُب مَن كتَب «لماذا أنا مُلحِد؟» مثل أدهم، أو «لماذا أنا مسلم؟» مثل عبد المتعال الصعيدي. وانتقدهما مَن انتقدهما دون أن يُفسِد النقدُ للودِّ قضيةً ... وكانت مصر قِبلة المُتعطِّشين إلى الحداثة من المُثقَّفين العرب ... ولم يكن الجوار بعدُ ناهضًا ولا مناهِضًا أو مُزاحِمًا ... مصر هي الكلمة، ومصر هي الفعل.

وشَهِدَت مصرُ التي عشتُها وملأَت عليَّ وجداني وعقلي الكثيرَ من أعلام الفكر والأدب والعلوم والفنون والرياضة ... كانوا النجوم الهادية، مثل مشرفة الذي ذاع عنه باعتزازٍ مصري أنه نظير آينشتاين، والشيخ علي عبد الرازق، والشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وطه حسين، وسلامة موسى، ومختار النحات العظيم، ورءوف صروف، وشبلي شميل، وجورجي زيدان، وروز اليوسف، وهدى شعراوي، ومي، وسيد درويش، وداود حسني، ومحمد عبد الوهاب، وأم كلثوم ... ولمعت أسماءُ رياضيين دوليين في السباحة وكرة القدم والشيش ... هؤلاء وغيرهم نجومٌ سواطعُ تَهدينا إلى الطريق، وتُحفِّزنا للاقتداء بهم باسم مصر ومن أجل مصر.

وتعلَّمتُ في مدرسة ثانوية خيرية؛ أي للفقراء، ولكن استمعت فيها لأول مرة إلى فاجنر معزوفًا على شاشة مسرح المدرسة، وتربَّيت كما تربَّى أقراني على كتبٍ مثل «تاريخ الأديان في العالم» دون حساسية أو انحياز، ومجلات ثقافية مثل: «مجلتي»، و«الرسالة»، و«الثقافة»، و«الكتاب»، و«الكاتب»، و«المقتطف»، و«الفصول» ... ولن أنسى مجلةً تنويرية أسبوعية ساخرة هي «البعكوكة»، الواسعة الانتشار، وإحدى شخصياتها الأسبوعية الناقدة «الشيخ بعجر» الذي نقرأ على لسانه نقدًا ساخرًا للمتنطِّعين باسم الدين.

وشاهدَت مصر الغنية بالمتاحف العلمية نهضةً مُواكِبة من المدارس الفكرية والعلمية، فجاءت نشأةُ جامعة القاهرة ببعضِ الجهد النضالي والتحدي ضد الاستعمار، وضمَّت الجامعة أسماء أعلام أسهموا بجهدٍ مُتميِّز وتاريخي: شفيق غربال، وإبراهيم حسن، وأحمد أمين، في الأدب والتراث، ويوسف مراد مُؤسِّس مدرسة علم النفس التكاملي، ومصطفى زيور مُؤسِّس مدرسة علم النفس التحليلي، وعبد العزيز القوصي في علم النفس التربوي ... وغيرهم وغيرهم في العلوم والفنون والآداب.

ونشطت في مصر حركةُ الترجمة العلمية المرتبطة بالهدف القومي واستيعاب علوم وفكر العصر، وتوظيف ذلك لبناء مصر الجديدة، وإذا كانت جهود الترجمة في العصر الحديث بدأت على يدَي رفاعة الطهطاوي ومدرسة الألسن، فحَريٌّ أن نَذكر بقدرٍ كبير من الزهو لجنةَ التأليف والترجمة والنشر التي رأسها أحمد أمين، وقدَّمت ثروةً من الإنجازات البالغة الأهمية بمقاييس العصر، وكانت نموذجًا احتذَته مجتمعاتٌ عربيةٌ أخرى. وكم شعرتُ بالفَخَار عند زيارتي للجنة التأليف والترجمة والنشر في الرباط بالمغرب، وقال لي رئيسها إننا هنا نقتدي بمصر.

تحدَّدَ طموحي، مثل أقراني وأبناء جيلي، في النضال من أجل مصر الحُرة ... الواعية في اعتزاز بتاريخها ... الجادة في سعيها لبناء مجدها الحضاري العصري، اعتمادًا على سواعد وعقول أبنائها، والعمل على إنتاج وجودها الحديث المادي والفكري إبداعًا ذاتيًّا، وانتماءً نقديًّا إلى العالم المتقدِّم ... وكان طموحي أن أكون مثل مَن أُشرِبَت نفسي بعِلمهم وثقافتهم وقِيمهم، وأن أُسهِم إيجابيًّا في بناء مصر الحُرة/المستقلة/المنتِجة.

وسعيتُ على الرغم من تعدُّد السُّبل إلى أن أكون إيجابيًّا في جهدي لذلك بمداوَمة الفكر والتفكير دون قيود غير العقل الناقد، والاطِّلاع على كل جديد من غير انحياز أو عُقَد، وأن أُتابِع فكر وجهود الساعين إلى ذلك من خلال التنظيمات والأحزاب ... واستطعتُ الانتصار على قيود ومحاذير الفقر بالاعتماد على نفسي، ولكن العَقَبة الأخطر في الطريق هي سنوات الاعتقال السياسي المُتقطِّعة على فتراتٍ دونَ محاكَمة، وبلغ مجموعها اثنتَي عشرة سنةً بدأت عام ١٩٤٨م، وحتى نهايتها ١٩٦٥م. وحاوَلت أن أنتصر على قسوة وآلام التعذيب في السجون والمعتقلات، من السجن الحربي إلى ليمان أبي زعبل؛ حيث كُنَّا نعيش حُفاة الأقدام، شِبه عُراة الأبدان، نَشقى في عمل تكسير الزلط تحت وَطْأة الشمس الحارقة، والسِّياط اللاهبة، والسِّباب المُقذِعة، والشتائم المُهينة الجارحة، ولم أتخلَّ عن طموحي وجهدي من أجل مصر ... مصر العقل الجديد.

وبدأتُ الكتابةَ أول الأمر وأنا طالب بالجامعة، في سلسلة «كتابي» التي يُصدِرها حلمي مراد ... وأول موضوع كتبته عام ١٩٥٣م بعنوان «مُذكِّرات الولد الشقي»، وهو تلخيص لمذكرات تشارلز داروين. ولكنني لم أرَه بسبب الاعتقال.

ولكي أتجنَّب خيوطَ المنع والحظر رأيت أن أتكلَّم بلسانِ غيري، مع إضافة رأيي في مُقدِّمة وهوامش؛ ومن هنا اتَّخذتُ الترجمة وسيلةً لكي أبدأ مشروعي «تغيير العقل المصري العربي»، وصدَر لي عام ١٩٥٧م عن دار النديم كتابان هما: «السَّفَر بين الكواكب»، وهو

أول كتاب علمي مترجم عن علوم ورحلات الفضاء، صدَر بمناسبة إطلاق الكلبة لايكا إلى الفضاء. والكتاب الثاني «بافلوف، حياته وأعماله»، وهو أيضًا أول كتاب علمي مترجم عن هذا العالِم الروسي الفَذِّ الذي كنت أعتزم أن أرصد له جهدي في دراستي الجامعية العليا. ثم انقطعتُ عن الكتابة والترجمة ثانيةً سنواتٍ سبعًا بسبب الاعتقالات السياسية، وعلى الرغم من كل ما عانيتُه في المعتقلات تطوَّعتُ — وأنا المستقل سياسيًّا غير المنخرط في أي تنظيم — بعد هزيمة ١٩٦٧م، لكي أحملَ السلاح دفاعًا عن بلدي مصر، ولكن جهات الأمن السياسي استدعَتني وحذَّرتني وطالَبتني صراحة: «انت لأ ... تقعد في البيت.»

وواصلتُ جهدي في التحدُّث بلسان الآخرين، وقدَّمت ترجمةً لرواية «المسيح يُصلَب من جديد» تأليف نيقوس كازانتزاكيس، الذي عشقتُ كتاباته وشعرت بنوع من التماهي معه. وتوالت الترجمات التي لا يَعنيني كَمِّيتها التي تجاوَزت الستين، ولكن يَعنيني أنها مختاراتي من بين قراءاتي، وملتزمة جميعها بمشروعي من الانتقال إلى العقل العلمي، والتحوُّل عن ثقافة الكلمة إلى ثقافة الفعل.

وبدأتُ التأليف في تكاملٍ مع مشروع الترجمة، وصدر لي أول كتاب عام ١٩٩٠م بعنوان «نهاية الماركسية!» وهدفي منه نقد الثقافة العربية في التعامُل النصي الأرثوذكسي مع الفكر العالمي، متخذًا الحديثَ المتواتر عن سقوط الماركسية مثالًا، مع فصل بعنوان «هل سقطت الليبرالية؟» وأتبعتُ هذا بكتابٍ عنوانه «التراث والتاريخ»، وهو رؤيةٌ نقدية لأخطاء ثقافية شائعة في حياتنا، وحاكمة لنا، عن العقيدة والموروث الثقافي وفهم التاريخ.

وصدر كتابي الثالث بعنوان «العقل الأمريكي يُفكِّر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات»، وهو دراسة أكاديمية تُعطي بانوراما لتطوُّر العقل الأمريكي السائد على مدى ١٦٠ عامًا، ابتداءً من الآباء المُؤسِّسين لتصحيح صورة أمريكا المُدَّعاة في حياتنا، ومجابَهة الحقيقة، وأُؤكِّد فيه العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع العملي نشأةً وتطوُّرًا، وأن الفكر هو مُنتَج الفعل الاجتماعي في تطوُّر جدلي مُطَّرد، مستشهِدًا بتطوُّر الفكر/الفعل الأمريكي في مجالات الفلسفة/العلم/الآداب والفنون، مُوثِّقًا ذلك بنصوصٍ لأئمة الفِكر الأمريكيِّين.

وبلغ مجموع مُؤلَّفاتي أربعة عشر عنوانًا، آخِرها «الشك الخلَّاق في حوار مع السلف»، وأعكف منذ سنوات على إصدار دراسة عن انتحار الحضارات ... كيف سقطت بفعل أبنائها وأوَّلُهم رجالُ الدين، حين تكون لهم السُّلطةُ دونَ العقل؛ أي لأسباب داخلية أولًا وليست خارجيةً فقط. وذلك في ضوء ما نشاهده اليومَ من جماعات تُدمِّر وتنتحر وتَنحر مَن حولها باسم إحياء حضارة تفكَّكت وسقطت وتأخَّر تأبينها قرونًا.

قضايانا المُلِحَّة عديدة ومتكاملة، ومن هذه القضايا التي عرضتها في كتبي:

(١) إعادة بناء الإنسان المصري الذي تعمَّد الغُزاة والحُكَّام المُستبدُّون انسلاخَه عن تاريخه وعن هُوِيته؛ ولذلك لا تتوفَّر نظريةٌ جدلية متكاملة لتاريخ مصر منذ القِدم، وقد حاوَلها صبحي وحيدة، والدكتور حسين فوزي سندباد مصري، ومحمد العزب. وتلزم الإجابة على سؤال: ماذا أصاب الإنسان المصري على مدى التاريخ حتى أصبح على هذه الحال من السلبية واللامبالاة؟ حتى لا نُردِّد ما قاله المقريزي وغيره: «قال الرخاء أنا ذاهب إلى مصر، فقال الذلُّ وأنا معك».

ثم إننا نعيش الآن في عصر أو حضارة الإنسان العام المشارِك إيجابيًّا، عن علمٍ وقدرةٍ، في إدارة شئون أُمَّته مع مسئوليته عن الإنسان والبيئة في العالم. ويتناقض هذا مع الظروف التاريخية وحياة الاستبداد والقهر التي صاغت الإنسان المصري، وباتت موروثًا اجتماعيًّا وثقافةً نافذة.

وحَرِي أن نتخلَّى عن الالتزام بإنجاز ما أُسمِّيه المعادلة المستحيلة؛ ألَا وهي نزعة المواءمة أو الجمع بين حضارة العلم والتكنولوجيا والعقل العلمي النقدي، وبين الموروث الثقافي المُتحجِّر الذي انتهى عصره. وإن أوَّل مَعالم الطريق إلى النهضة الحضارية إنما يتجلَّى بدايةً في سقوطِ هَيبة السلف والفكر السلفي وعبادة السلف في أذهان العامة، ومن ثَم إحلال ثقافة التغيير والتطوير باعتماد العقل العلمي النقدي؛ لذلك نُؤكِّد دائمًا أن لا نهضة لمصر إلا بنهضة الفلاح المصري في قُرى ونجوع الشمال والجنوب، هذا الفلاح هو مصر، الذي ظلَّ يحمل على فَودَيْه رسمًا نزعم سخريةً أنه عصفور ... وهو حورس الحامي.

(٢) اتساقًا مع هذا نحن بحاجة إلى دِراسة العلاقة العكسية بين الاستبداد والإبداع ... الاستبدادُ يصنع روبوتًا فضيلتُه الطاعةُ دون حق السؤال، والحريةُ هي صانعة الإنسان ... الحرية كما يقول فيلسوف العلم دانييل دنيت هي القوة الحافزة للتطوُّر الخلَّاق للحياة منذ نشأتها حتى بلغت مرحليًّا أعلى صورها في صورة الجهاز العصبي للإنسان.

(٣) المُثقَّفون المصريون مسئولون أولًا وأساسًا عن واقع حال مصر الراهن؛ إذ بدأ المُثقَّف الحديث مُوظَّفًا تابعًا للسُّلطة الحاكمة وقد نشأ وتربَّى على ثقافة الطاعة، بينما المُثقَّف المستنير هو مَن يحافظ على مسافة نقدية فاصلة بينه وبين ذوي السلطان؛ أي سُلطة دينية، أو سياسية، أو عقائدية؛ لكي تتهيَّأ له فرصةُ الرؤى في عقلٍ نقدي يُنير بها الطريق إلى المستقبل.

(٤) سبَق أن ذكرتُ في كتابي «أركيولوجيا العقل العربي» أن التراث الثقافي الذي عاش ممتدًّا في الزمان التاريخي الاجتماعي، وإنْ أخَذ مُسمَّيات دينيةً لاحقة؛ هو التراث الهرمي في مصر … تراث هرمي مُثلَّث المعظمات، لا يزال يُقسِم باسمه المصريون (معظمًا ثلاثًا)، ويحمل هذا التراث صفات وخصائص البيئة والذهنية المصرية، وأراه تراث تحوت أو توت رب الحكمة والقلم في الديانة المصرية، وإن حمل حينًا اسمًا إغريقيًّا … وأرى أن هذا التراثَ هو الحاكمُ للثقافة الشعبية السائدة التي امتدَّت مع حالة الركود الاجتماعي قرونًا. وهذه الثقافة التي تصوغ ذهنيةَ المصري هي التي تُجهِض إرادة وفعالية الإنسان لحساب قوة مفارقة، لها القدسية والفعالية.

ويستلزم هذا تحوُّلًا حقيقيًّا وموضوعيًّا من ثقافة الكلمة والثبات إلى ثقافة الفعل والتغيير … من ثقافة اللسان إلى ثقافة اليد والأداة. وهذا هو ما سينقُلنا طبيعيًّا إلى ثقافة التناقض والحركة كشرط وجودي … الحركة مع التناقض … الفعالية بين «النحن والآخر» … الانتقال من ثقافة الإقصاء المُفضِية إلى الانشقاق والانقسام — دائِنا التاريخي — إلى ثقافة التناقض أو تلازم النقيضَين … إذ إن ثقافة الحركة الفكرية والمادية في جدل مشترك مطَّرد، لا تنشأ ولا تكون إلا بين نقيضَين «نحن والآخر»، ووجود كلِّ طرَفٍ رهْنُ وجودِ الآخر … ولهذا نشأ الحوار الذي هو صراع في إطار الوحدة، أو حركة في إطار التناقض … إن الصورة لا تكتمل ولا نفهمها إلا في دلالاتها الحركية؛ أي وجود النقيضَين، وإلا بدَت مواتًا … وهل الحياة إلا حركة بين نقائض؟!

ويكتمل ما سبَق بالحديث عمَّا اصطلحنا على تسميته أزمة الترجمة في العالم العربي. وسبَق أن تناولتُ هذا تفصيلًا في ضوءِ إحصاءاتٍ ذاتِ دلالة، سواء في كتابي «الترجمة في العالم العربي» أو في تقرير التنمية الإنسانية للأمم المتحدة ٢٠٠٣م. وتُؤكِّد الدراسة أن الترجمة مُتدنِّية أشد التدني، وطالَبنا — كما سبَق أنْ طالَب عميد الأدب العربي طه حسين — بإنشاء مُؤسَّسة عربية للترجمة. ولكن على الرغم من محاوَلات الإنقاذ وسَتر العورة وإنشاء مراكز ترجمة في عدد من البلاد العربية، مع رصدِ أموالٍ ضخمة في بلدان الخليج، فإنها تُؤكِّد جميعًا تشتُّتَ الجهود دونَ هدف استراتيجي جامع واضح مشترك.

وهذا ما أكَّده أيضًا التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية؛ إذ أوضَح تقريرُ عام ٢٠٠٧م أن المُناخ السياسي المُتَّسم بالاستبداد والقهر وغياب الحريات أدَّى إلى انتعاش الظلامية والفكر الأصولي السلفي المتطرِّف. وأشار إلى أن هذا المُناخ هو المسئول عن انصراف الإنسان العربي عن ثقافة تحصيل العلم، وعن الاهتمام بالقراءة وبالبحث.

والرأي عندي أن واقع حال الترجمة، بعيدًا عن الشكليات والأرقام الصمَّاء، ليس أزمة، بل هو موقف ثقافي اجتماعي من المعرفة والإبداع والتجديد قرين الفعالية المجتمعية لإنتاج الوجود الذاتي. ولا يستقيم الحديث عن الترجمة دونَ الحديث عن الفعل الإبداعي المجتمعي والفضول المعرفي ... الفعل والفكر الاجتماعيان في اقترانٍ جدلي تطوُّري ... وهذا غير وارد في ثقافتنا؛ ثقافةِ الإقصاء والاكتفاء الذاتي بالموروث ... ولا يستقيم كذلك دونَ الحديث عن الإنسان، وتغيير الواقع بإرادة ذاتية، وبالانخراط كقوة فاعلة إيجابيًّا في الفعل والفكر العالميَّين؛ أي الانخراط في الحداثة انخراطًا إبداعيًّا ذاتيًّا تكامليًّا في تطوُّر مرحلي ... أعني الوحدة مع الصراع في العالَم الحديث؛ فهذا شرط التغيير الجذري الحضاري نحو واقع مصري يُبدعه الإنسان المصري.

والآن وقد تجاوزتُ التسعين من العمر أنظر إلى الحياة نظرةَ مُودِّع، أراني أفتقد مصر التي كانت في خاطري، وأرى أن مصر على مستوى الإنسان العام تغوص على نحو غير مسبوق في وحل اللامعقول الموروث، مصر لم تَعُد مجتمعًا، بل أصبحت تجمُّعًا سكنيًّا، وقد أُضيفُ ما أضافه لي الصديقُ الأجلُّ أنور عبد الملك، وهو أنها باتت تجمُّعًا سكنيًّا لغرائزَ مُنفلِتة ... أفتقد مصرَ الحلم الحافز، مصر الوعي الموحد تاريخيًّا، مصر الوطن والمواطَنة، مصر الواقع المشحون بإرادة الفعل والفكر والحركة الجماعية ... مصر المستقبل ... أفتقد كل هذا ولا أرى غير فرط العمر والركض وراء السراب.

ولكن تحت الرماد جذوة نار قد تتأجَّج ويشتد لهيبها ... ومن بين رُكام الفوضى ينبثق الأمل ... هكذا علَّمنا التاريخ ... ومياه النيل لا ترتَدُّ أبدًا إلى وراء.

شوقي جلال

إهداء

إلى من يعتمدون حرية الفكر والشك والاختلاف حقًّا إنسانيًّا مشروعًا مع الخطو على طريق البحث والتجديد والتمكين.

شوقي جلال

النوع الإنساني هو من اكتشف الشك؛ يتساءل عن المستقبل ... يُراجع تقديراته وحساباته ... ويَدفعنا الشك إلى البحث عن علاج ... عن التماس وسيلة للحقيقة ... لهذا اخترعنا الثقافة.

دانييل دنيت، «الحرية تتطور» (ص١٦٢)

العقل الباحث أم العقل المتأمل؟ البحث إقدام إيجابي وتساؤل وشكٌّ والتماس حقيقة مُتجدِّدة ... التأمُّل نظرٌ مجرَّد سلبي إلى تجليات إعجازية والدوام الأبدي ... العقل الباحث مُبدع مُجدِّد ومُتجدِّد ... العقل المتأمِّل تستغرقه الأبدية ... والأبدية هي الماضي القديم والحاضر والمستقبل في امتداد وتجانس.

شوقي جلال

استهلال

فضيلة الشك على طريق التجديد

هذه رحلة أو تغريبة تبدو في ظاهرها رحلة إلى أعماق النَّفس والتَّاريخ؛ إلَّا أنَّها تتَّجه معنًى ودلالةً إلى الحاضر والمستقبل بحثًا عن أسباب حالنا الرَّاهن، وعن العقل الموروث الفاعل. وكذا هي تساؤل عن كيف نَبني عقلًا جديدًا يدعم المسيرة الحضارية، ويحفز إلى النهوض تأسيسًا على منطق الواقع دون تهويم أو تخييل نُحلِّق معه في الفراغ ... رحلة إلى أعماق محتوى الوعي/المخ طالَما تمنَّيت أن يتولاها عنِّي عالِم خبير بحثًا عن طبقات اللاشعور العربي الحاكم للسلوك ونهج التعامل مع الواقع والفكر ... رحلة هدفها سبر أغوار العقل بحثًا عن كوامن خافية ثاوية في الباطن تُمثل بداية الحدث ولكن تجلياتها واضحة في الظَّاهر؛ تُنكر الجذور بل وتُصادر عليها وإن ظلت فاعلة مؤثرة وحاكمة تُشكِّل ما يُمكن أن نُسميه بِنية المعنى أو الإطار الثقافي الفعَّال والمؤثر الذي نرى من خلاله صورة الوجود، ويصوغ لنا طبيعة السُّلوك، ويُضفي في النَّفس شعورًا بالرِّضا والاكتفاء والانكفاء، وأن لا حاجة إلى مزيد.

رحلة غايتها إجابة على سؤال: كيف نُفكِّر ونعمل في حياتنا أفرادًا وجماعات قانعين بثقتنا المطلقة في رصيدنا الثَّقافي الموروث بدلًا من بحث ودراسة ما يَجري من تغيير؟ كيف تتوالى الكوارث والصدمات في حياتنا فلا نتَّجه إلى تغيير أنفسنا وواقعنا وفِكرنا؛ بل تأخذ جهودنا مسارًا آخر، ونُفسِّر الكارثة تفسيرًا يدفعنا أكثر وأكثر إلى الهرب من الواقع؟ كيف نرى الخير الأسمى والمثل الأعلى: المعنى والصورة والرمز والحقيقة المفترضة في حياتنا ونرصد لها مخاضَ جُهودنا ووجودنا؟ كيف نرى صورتنا ... صورة الذات فردًا أو جماعة

... الإنسان من حيث هو وجود ونشأة ودَور ومصير ... مصير هو قبلة الفعالية إن كانت هناك فعالية بالحقيقة أو بالمجاز؟

وحافزنا إلى الرحلة التي نَنأى بأنفسنا، على مدى أجيال مُمتدة، عن خوض غمارها والبحث عن مجهولها هو المفارقة الواضحة بين ثقافات/رؤى/سلوك/أُطُر فكر المجتمعات، وتجليات هذا كله فيما يُسمى صناعة حضارة، أو إعمار الأرض، أو في المنافسة والصراع والتحدِّي من أجل بقاء متميز وغلبة وانتصار على الآخر وربما دحره وإفساح طريق التطور لَمَن هو أكثر فعالية حسب قانون الوجود، وأقدر على التكيف وأكثر ثراءً بما يتحلَّى به من عوامل المُرونة والحركية، ومحصلة هذا كله في التطبيق في صورة احتلال موقع المركز أو التهميش. وأين نرى، بحكم ثقافتنا، مجال المنافسة والتميز والتحدِّي؛ بل التضحية والشهادة؟ أو في إيجاز: ما الذي خلَق منا فريسة للآخر؟

وسبق أن قلنا في كتابنا «التراث والتاريخ» إنَّ ثقافات شعوب العالم تنقسم إلى فئات ثلاثة مُتمايزة من حيث محورية علاقة الإنسان/المجتمع بالسماء دون إنكارٍ لأيٍّ منهما. ذلك أن الإنسان الأول الذي انتصبَت قامته ومشى على قدمَين مُتحرِّر اليدَين رأى العالم في صورة جديدة تمامًا ... رأى العالم في أبعاد المكان الثلاثة مع بُعد الزمان، وقد دمج المكان والزمان معًا الآن. وكانت السماء هي الحدث الأهم والأكبر في حياته.

ومع تطور فعالية ومهارة اليدَين، وتطوُّر المخ والذاكرة، وقدرة الحفظ وطاقة الاستيعاب، ترسَّبَت ذكرياته في تمييز بين النجاح والفشل. وصاغ من واقع فعاليته ما نُسميه الثقافة التي تتطوَّر مع تطور هذه الفعالية الجمعية. ولهذا تكشف الثقافات دائمًا عن طبيعة التمايز المكاني أو البيئي والإيكولوجي للإنسان/المجتمع؛ لأنَّها وليدة الإنسان وفعاليته في موقع ذي طبيعة وإمكانات وخصائص مُميزة وفي زمن مميز.

وتتطوَّر الثقافة بفضل وبفعل تطوُّر هذه الفعالية التي يتطوَّر معها الإنسان أيضًا. ولهذا تكشف الثقافة أيضًا عما يتَّصف به المجتمع من فعالية أو جمود/حركية أو سكون. ويُنتج الإنسان/المجتمع فكرًا وليد هذه الفعالية مع واقع حياته. ويتطوَّر الفكر ويتجدَّد مع تطور وتجدد موضوع الفعالية. وتترسَّب الخبرات مختزلة كاشفة عناصر الدعم والتعزيز والنجاح وعوامل الفشل. ويصوغ الإنسان/المجتمع من هذه الترسبات — الذكريات — حصاد الخبرات والتجارب، إطاره الثقافي الذي يَصوغ صورة العالم وطبيعة وحدود ومُقتضيات السلوك معه. وتظلُّ العلاقة الجدلية التطورية، أو هكذا المفترض نظريًّا، بين الفعل الاجتماعي وبين الفكر/الثقافة. ونلحظ في هذا كله أن صورة «السماء» فاعلة مُؤثِّرة

على مدى التاريخ. ولكن تبايَنت الصورة من ثقافةٍ إلى أخرى، وتبايَنت معها حدود وأُفُق ومُقتضى فعالية الإنسان/المجتمع مثلما تبايَنَت بالتبعية صورة الذات وواجباتها وغاياتها على الأرض.

وإذا تأمَّلنا ثقافات الشعوب من خلال هذا المنظور نجد فوارقَ ذات دلالة وتأثُّر تاريخي واضح. وتتمثَّل هذه الفوارق في مساحة الفاعلية والمسئولية التي تخص كلًّا من السماء والإنسان على الأرض؛ إذ تكاد المساحة الخاصة بالإنسان تنتفي تمامًا في المجتمعات البدائية أو الراكدة والمتخلفة، وتستوعب السماء إرادة الإنسان إلى حدِّ النفي والإلغاء. وتتسع مساحة مسئولية وإرادة الإنسان في مراحل النهوض وانبثاق الأمل في تطوير الحياة؛ إذ تكون للإرادة والمسئولية وللعقل المدبر الدور الأكبر. وليس في هذا إنكار للسماء، ولكن تعزيز لمسئولية ودور الإنسان/المجتمع، وتأكيد لدور العقل المبدع المتجدِّد في توجيه شئون الدنيا، وهو ما اصطلحنا على تسميتِه العلمانية.

ولهذا فإنَّ المجتمعات في مراحل النهوض؛ أي مراحل التحوُّل والانتقال وأمل الارتقاء، تعود إلى ذاتها تتأمَّل ثقافتها الموروثة بعقل ناقد في ضوء احتياجاتها. تُعيد فحص وفرز متاعها ورصيدها الثقافي كاشفة عن عوامل القصور والعجز عن تفسير وإنجاز الجديد المُستحدَث أو عوامل الإعاقة عن الحركة والمُضيِّ قدمًا والمنافسة والتحدي في سباق تعزيز الوجود الحضاري.

هكذا حال كل المجتمعات في مراحل النهوض ... بدأت بالشك وإعادة التقييم دون إنكار لواقع الامتداد الحضاري، ودون إنكار لفعالية إرث الماضي في الزمن الماضي وعجزه الآن. وهنا، ومع اطراد الفعالية الإنتاجية الاجتماعية يُفرز المجتمع فكرًا جديدًا هو مُنتَج وحصاد هذه الفعالية المتلاحمة الجامعة للإنسان/المجتمع/البيئة/العلم والتكنولوجيا في وحدة جدلية. هكذا كانت أوروبا في عصر التنوير، وهكذا كانت اليابان، وهكذا كانت الصين، وهكذا كان المجتمع الإسلامي في نهضتِه الحضارية حين اعتبر السابق أي الموروث جاهلية؛ أي فقد صلاحيته؛ ومن ثم كان دعوة إلى الجديد.

ولكنَّنا الآن وعلى مدى أجيال طويلة لم نَعرف معنى الشك، وانصرفنا عن التجديد، ولم نعرف معنى إعمال العقل، ولم نعرف معنى إنتاج الوجود في تحدٍّ مع الآخر. فتعطَّل الفكر مع تعطل الفعل الاجتماعي الإنتاجي. ولهذا أصابنا الجمود، نعيش الموروث في صورته الأسطورية دون فهمٍ أو نقدٍ عقلانيٍّ، ونُولِّيه زمام أمورنا دون إدراك لمفارقة الزمان والمكان، وذلك لأن أقدامنا لا تقف على أرض الواقع.

ولكن سهم الزمان لا يَرتدُّ إلى وراء، ولا يَثبت في مكان، وإنما يمضي ويَنطلق إلى أمام مخلفًا وراءه مَن تقاعسوا عن الشك الحافز إلى التجديد، وأقالوا العقل الناقد الإبداعي.

شوقي جلال
القاهرة، ٢٠٠٨م

الخصوصية ... والفعالية الحضارية

الحديث عن الخصوصية يأتي على مُستويَين؛ خصوصية الإنسان/المجتمع من حيث هو نوعٌ، أي خصوصية النوع البشري على مستوى التطور الارتقائي الحي. ثم خصوصية الإنسان/المجتمع على المستوى الحضاري المحلي أو العالَمي؛ أي خصوصية الفعل والاستجابات وما اكتسبته المجتمعات على مدى تاريخها في تطويرها للغاتها وعناصر ثقافتها واستجاباتها وأساليبها المميزة في العمل، وأساليبها في تنظيم هياكل وبنى حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وملاءمة هذا كله للمسرَح الجغرافي الذي تجري عليه تلك الأحداث، والتفاعُلات المحلية والإقليمية والعالَمية المؤثرة على هذا سلبًا وإيجابًا.

وثمَّة تفاعُل وتأثير مُتبادَل بين الخصوصيتَين؛ إذ بات من المسلَّم به لدى علماء البيولوجيا أنَّ عملية التطور اجتماعيًّا هي عملية تطور مشترك جامعة بين الثقافة والسلوك التكيُّفي من ناحية وبين الطراز الوراثي الظاهري أو الفيني phenotype والطراز الوراثي الجيني genotype وهو ما يُسمى geno-phenotype Co-evolution؛ حيث لا يوجد جين مُنفصل ومُستقلٌّ، ولا تُوجد بيئة مستقلة ومُنفصلة ولا إنسان/مجتمع مُستقل ومُنفصِل وإنما ثمة تفاعل مطرد في الزمان والمكان.

ويُشكِّل المستوى التطوري لخصوصية النوع القاعدة والمرتكز لخصوصية الإنسان/المجتمع على المستوى الحضاري المحلي؛ حيث يكون الإطار المحلي، إيكولوجيًّا وحضاريًّا، هو مسرح النشاط والعامل المباشر المحدِّد لخصوصية الإنسان/المجتمع. والخصوصيتان: التطورية البيولوجية والحضارية الاجتماعية كلتاهما في وحدتهما الجدلية صيرورتان تاريخيتان متفاعلتان وإن تبايَن الإيقاع الزمني لكلٍّ منهما.

والخصوصية التطورية للنوع؛ أي خصوصية الإنسان/المجتمع المميزة له عن سائر الكائنات هي الفعل والتفاعل الاجتماعيَّان في علاقة متبادلة فيما بين الأفراد وفيما بين المجتمعات. وهذه هي العلاقة المنتجة للفكر وللثقافة وللتاريخ. وتُمثل علاقة العمل الاجتماعي والذاتية المشتركة الإطار العام المحدد للعلاقات التي يجري فيها وباسمها ويعبر عنها النشاط الثقافي الاجتماعي. ويتميَّز النوع البشَري كذلك بخصوصية مميزة هي القابلية الهائلة للتحوُّر والتنوع؛ ذلك لأن البشر لا يقنعون بمجرد الحياة لتكون الحياة اطرادًا عشوائيًّا؛ ولا بمجرد الحياة في علاقات سكونية نمطية ثابتة أو استاتيكية مطردة؛ بل البشر يُنتجون العلاقات الاجتماعية في اتِّساق مع الفعل الاجتماعي، مثلما يُنتجون حياتهم ويطورونها لكي يعيشوا. ويكون للذاكرة والوعي المتطور، وهما وليدا فعل الإنتاج الاجتماعي، دورهما المميز في بناء الحياة الاجتماعية وإبداع الجديد في صورتَيه؛ المعنوية (الفكر والثقافة) والمادية. ذلك أن حياة الفعل الاجتماعي النشط تُحفز تلقائيًّا إلى خلق المزيد من الحاجات، ومن ثَم إلى المزيد من التطوير والتنوع. وينتج البشر هذه العلاقات من خلال الابتكار المستمر لسُبُلٍ جديدة للفعل والتكيف؛ ومن ثم يُنتجون الثقافة والتاريخ. ومع تعدد المكان وامتداد الزمان تتنوع الاستجابات، أعني تتنوع سبل الفعل والفكر والثقافات والتاريخ، أو لنَقُل في كلمة واحدة: تتنوع التجليات الحضارية للمجتمعات.

ولهذا نقول إن الهوية الاجتماعية هي فعل أو نشاط النَّحنُ الاجتماعية في التاريخ. وهذا النشاط استجابة حياتية لإرادةٍ ووعي اجتماعيَّين. وإذا ما فقدَ المجتمع هذه الخصوصية فكأنَّما فقدَ خصوصية النوع، لتغدو حياته — شأن حياة الحيوان — تكاثُرًا أميبيًّا، واطِّرادًا قدريًّا عفويًّا سقطت عنه إرادة الفعل، وتعطل إنتاج الفكر الذي يتولَّد استجابة لتحديات الواقع المُتغيِّر المتجدِّد أبدًا … لهذا فإن الإنسان/المجتمع ينتج ثقافته على النحو الخاص به زمانًا ومكانًا، ويَكتسب خصوصيته من طبيعة استجاباته الإرادية الحرة في إطاره الإيكولوجي المميز، ومحيطه العقلي، ونهجه في الحوار وفي التعامل مع النفس والطبيعة … ولهذا يُمكن القول إن التنوع والابتكار والفعل الإرادي الحر والفِكر المتجدِّد وقابلية التطور والتحور اجتماعيًّا هي جميعها خصوصيات تميز النوع البشري وتمايز بينه وبين غيره من الكائنات. ونقول، استطرادًا واتِّساقًا، إن المجتمع الذي لا يعمل أي لا ينتج مقومات وجوده في إطار قومي هادف، ولا يُحدِّد ولا يَبتكر استجابة لتحديات الواقع هو مجتمع عاطل من الفكر أيضًا. ومثل هذا المجتمع لا يملك إلا أن ينكص ويرتد إلى رصيده الموروث المغترب عن الزمان وعن الواقع المعيش، وتكون حياته ووعيه كهفًا مصطنعًا أسطوريًّا يغلبه الحنين

إلى ماضٍ ولَّى أهله وزمانه. والعمل الاجتماعي الهادف النابع من إرادة حرة في ضوء وعي حرٍّ بتحديات الواقع هو جوهر وأساس روح المعاشرة المُتجدِّدة التي تُوثِّق عُرى الترابط المتزايد بين أبناء المجتمع، وهو منبت أو مصدر توليد الصورة العقلانية المشتركة للمُجتمع في بُعدَيها الزماني والمكاني ... وبذا يترسَّخ شعور الانتماء على نحو نشط إيجابي، وتتماثل الأهداف، وتتكافَل الجهود وتتعزَّز الروابط.

والثقافة حسب هذا المعنى مُنتج اجتماعي لتكييف وملاءمة فرص ومناخ ونهج الفعل والتفاعُل الاجتماعيَّين ... إنَّها إطار الفعل والتفاعل ... إطار العمل والعلاقات والتأثُّر والتأثير وليست علَّة ذلك. ومُقتضى هذا القول إن دراسة ثقافة مجتمع ما في ازدهارها أو انحطاطها تستلزم دراسة حالة الفعل أو النشاط الاجتماعي، وعلاقة التفاعل فيما بين أبناء المجتمع، وكذا فيما بين المجتمعات على المستوى الإقليمي أو العالَمي وما تولَّد عن هذا التفاعل من إيجابيات أو سلبيات عزَّزت فعالية المجتمع وتلاحمه أو العكس. وليسَت الثقافة، تأسيسًا على هذا، إطارًا جامدًا أبديًّا وإنما هي إطار دينامي مُتطوِّر في امتداد زماني-مكاني من خلال الفعالية والتفاعُلية. وتتجلَّى ديناميتها في قابليتها للتأويل والتجدُّد والتكيف مع مقتضيات الفعل الاجتماعي وصراع الوجود.

وخصوصية النوع، والتي يُمكن أن نسميها الخصوصية القاعدية تُمثِّل قاعدة وركيزةَ نشوء وتجلِّي الخصوصية الثقافية للإنسان/المجتمع على المستوى المحلي أو القومي، والتي يُمكن أن نُسميها الخصوصية المشتقة. وتتنوع وتتعدَّد الخصوصيات الحضارية بوجهَيها المادي (التكنولوجي) والمعنوي (الثقافي والفكري) في إطار بُعدَي الزمان والمكان. فالحضارة هي إبداع الأدوات المادية (التكنولوجيا) والمعنوية (الإطار الفكري/القيمي)؛ أي الثقافة استجابة لتحدياتٍ وجودية يَفرضها الواقع المتجدِّد بتفاعله مع الإنسان/المجتمع. ويتَّسم هذا التعريف بالدينامية؛ إذ يدمج الإنسان/المجتمع كأحد مُكوِّنات البنية الحضارية بسلوكه وفكره وقيمه، وباعتباره طرفًا في حوار نشط مع الطبيعة، وخصوصيته مستمدة من واقع حاله. وهنا لا يكون الإنسان/المجتمع كينونة ذاتية مُستقلَّة مُطلَقة منفصلة عن الطبيعة، ولا يكون عنصرًا مؤثرًا فيها فحسب؛ بل هو طرف حوار واستجابة وتفاعُل في بنية وجودية حية مشتركة متنوعة ومتحورة أبدًا. ويتَّسق هذا التعريف مع مفهوم التعدُّدية والتنوع والتطور في الزمان والمكان. وإن كان لا يَمنع هذا، علاوة على ما سبق، مِن النظر إلى آلية التحول الثقافي في ضوء تطور ونشاط الجهاز العصبي للإنسان من حيث الاختزان والرصيد

(الذاكرة الفردية والجمعية) والتغذِّي على الجديد، وممانعة القديم لهذا الجديد على نحو ما يحدث في الصراع أو التناقض بين الجديد والتقليد.

وفي ضوء ما سبق نقول إنَّ الخصوصية الحضارية المُتحوِّرة بوجهَيها المادي والمعنوي هي ما يتفرَّد به الإنسان/المجتمع من صفات مميزة من خلال الصيرورة التاريخية التي هي تفاعُلٌ حي إرادي عقلاني في بيئة طبيعية جغرافية من خلال الوجود الإنساني المتمثِّل في المجتمع لا الفرد بإيجابياته وسلبياته. وإذا كانت الاستجابة، التي هي فعل وتفاعل إرادي اجتماعي، شرطًا أساسيًّا، فإنَّ الإنسان/المجتمع في أيِّ حضارة انهارت سواء بفعل تحلُّل داخلي أو غزو وقهر أجنبي أو كليهما؛ ومن ثمَّ تيبَّست وجمدت وكفت عن الأخذ والعطاء، ولم تَعُد تُسهم في اطِّراد العملية التاريخية ببناء حضارة بديلة هي إبداع المجتمع ذاته وتعبيرًا عنه؛ مثل هذا المجتمع يفقد هويته، ويَفقِد تفرُّده الإيجابي، بل إنه يغدو مسخًا؛ ذلك لأنَّ لا شيء في مجال الثقافة الاجتماعية يبقى على حاله، وإنما الثقافة أو الهوية الثقافية هي الإنسان/المجتمع إمَّا إلى تقدُّم وازدهار بفضل العقل الاجتماعي الإبداعي النشط، وإمَّا إلى تدهور وانحسار نتيجة الجمود. ويعيش مثل هذا المجتمع في غربتَين؛ غربة في الزمان، وغربة في المكان.

والوعي والعقل الاجتماعيان هما نتاج هذا التفاعل، وهما أيضًا وفي الوقت ذاته أداة هذا الصراع. إنهما وليدا الصراع من حيث كونهما أداة ومُحتوى. ومِن ثَمَّ يتعيَّن، لمعرفة طبيعة الخصوصية الثقافية، أن نسأل عن طبيعة هذا الصراع الوجودي وعن أطرافه، وعن الوسط الإيكولوجي الذي يدور فيه، والعوامل المُحدِّدة لنهج الصراع، ودور الوعي والإرادة أو مساحة كلٍّ منهما حضورًا أو غيابًا. وطبيعي أن يتطوَّر هذا كله مع التطور الحضاري في إطار الصراع بين الموروث والجديد.

فالإنسان الذي يَعيش على قطف الثمار يرى الطبيعة هي الواهب العاطي؛ إذ يجد الثمار دانية القطوف من حوله. والإنسان في بيئة الرعي لا ينشد غير فَيء يَستظلُّ به وعيناه إلى السماء تتأمَّل العاطي الوهاب، بينما أغنامه سارحة ترعى وتتوالَد وتتكاثر، ولا يكلف نفسه سوى عناء التعبير عن الحمد والشكر والامتنان. والإنسان في البيئة الزراعية التقليدية قديمًا يبذل قدرًا أكبر من الجهد والمتابعة، ولكن الأمر في رحم الغيب متروك لرضاء القدر. ولهذا أرى أنه في مُجتمع الشرق القديم نشأت ثقافة هي وليدة خصوصية العمل الاجتماعي وعلاقاته في مجال الرعي والزراعة، ناهيك عن الصراع، صراع المصالح بين المُجتمَعات وأثر ذلك. وتميَّز فكر الصحراء والزراعة التقليدية بأنه فِكرٌ سكوني، استاتيكي، على عكس فكر

مُجتمعات حياتها وتفاعُلها مع البحار والطبيعة المتغيِّرة القُلَّب دومًا؛ فإنه فكر دينامي مُتغير ... ولذلك نجد أبناء الرعي والزراعة أنزع إلى الفكر المحافظ المتجانس. وطبيعي أن ثقافة الشرق التقليدية لها تبايناتها حسب طبيعة العمل ومُقتضياته من ارتحال أو استقرار. إنها أشبه بثقافة أو حضارة عنقودية لها خيط أو عصب أساسي جامع، ولكن لكل وحدة تمايزها الفرعي. وتميزت هذه الثقافة في عموميتها بخصوصية نهج الصراع بين الإنسان وبين الخطيئة اشتياقًا إلى الغيب المُطلَق المُتعالي والمفارق الفعَّال. وهذه رؤية تنطوي على تصور رمزي لعلاقة الإنسان بالوجود وطبيعة العمل. وسوف يتجلَّى هذا واضحًا عند حديثنا فيما بعد عن الثقافة في عصور الانحلال الاجتماعي وهيمنة الغزاة الأجانب وسيادة عقيدة الغنوصية أو الهرمسية.

وتختلف هذه الثقافة عن ثقافة الصين وجنوب شرق آسيا كمثال آخر لحضارة/ثقافة عنقودية؛ إذ تتميَّز بخصوصية صراع الإنسان/المجتمع ضد اللاتناغم اشتياقًا إلى التناغم الكوني. وهذه ثقافة تؤكد تلاحم البيئة الاجتماعية، وأن الخطيئة تعني كل ما يفسد هذا التناغم والتلاحم في الوجود وفي المجتمع وفي النفس وفي الفكر. ونجد، كمِثالٍ ثالثٍ عند الإغريق والرومان، خُصوصية صراع الإنسان ضد الطبيعة؛ البحار والجبال، من أجل فهم انتظامها، ومن أجل انتزاع الوجود أو البقاء؛ أي صراع ضد القدر وإن تخفَّى وراء قناع. وهذه أيضًا ثقافة المخاطرة والإرادة والتحدي والفعْل في بيئة الجبال والبحار والإبحار والتي فرضتها طبيعة العمل والحياة.

ونلحظ في هذا كله أن الإنسان/المجتمع لا يَعيش علاقاته مع النفْس والبيئة الطبيعية وما وراء الطبيعة بشكلٍ مُباشر، وإنَّما يعيشها من خلال رموز وتصورات أو بِنى ذهنية تُشكِّل الإطار المعرفي القيمي. وتكون الثقافة الاجتماعية — بقدر ما هي الإطار المُحدِّد لنهج السلوك — حجابًا بين الإنسان/المجتمع وبين واقع الوجود الطبيعي وما يراه وراء الطبيعة. إنه يتعامل مع الوجود من خلال هذا الإطار المعرفي/القيمي الذي له نشوء اجتماعي تاريخي. ووجه الخطر أن يلتمس الإنسان الاتساق مع ثقافته؛ ومن ثم يُعيد وجود ذاته على الصورة ذاتها ولا يتطلع إلى التغيير.

ويُعبر الإنسان عن هذا كله من خلال المنتجات الاجتماعية: الفن والأدب والمأثورات، ومن خلال الطقوس والشعائر ... وتتميَّز هذه الأُطر بقابلية التنوع الشديد، وبقابليتِها للتأثُّر والتطور بفعل أو حسب قوة العلاقات والتفاعُلات والنشاط الاجتماعي ... وتتوقَّف سيادة وعي مُعيَّن دون غيره على الموقف والوضع التاريخي الحضاري، وعلى نوع العمل

الاجتماعي والتفاعلات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات والنُّظُم الحاكمة لهذه العلاقات. وتتباين صور التعبير داخل المنظومة الحضارية الواحدة وإن جمَعها جذر مُشترك. مثال ذلك التعبير الديني عند المجتمع البدوي نراه مغايرًا للتعبير الديني في المجتمع الزراعي المُستقِر، وهو ما يعني أن الوعي الاجتماعي الديني في المجتمعات الإسلامية أو الشرقية عمومًا مُتباين بتبايُن طبيعة المجتمعات، وليس كما يظن البعض أنه خصوصية واحدة. إذ تسود المُجتمعات الزراعية، كمثال، خصوصية التعبير عن العلاقة بالأولياء والتقاليد المؤسسية الدينية في صور ورموز مُستقرة متباينة، على عكس المجتمع البدوي، فإنه بحكم الارتحال لا يعرف مزارات الأولياء ولا نظام المؤسَّسات الدينية المستقرة، ولا الوطن الأرض، وإنما يوحِّد المجتمع بين العقيدة والشيخ. فالشيخ الرئيس هو الجامع أو التجسيد لهذه الخصوصيات ومن حوله أتباع. والانتماء انتماء إلى فكرة أو عقيدة وليس إلى وطن، وليس غريبًا أن نجد الدعوات المنبثقة عن هذه البيئة تُناهض دائمًا الانتماء للوطن، وتُؤكد الانتماء للعقيدة مُتجاوزة المكان والتاريخ. وجدير بالذكر أن هذا التصور قد يتغيَّر من حيث الشكل إذا ما طرأ تغيرٌ حيوي. مثال ذلك أن ظهور النفط وما حقَّقه من ثروات اقترن بالاستقرار الاجتماعي والانتماء إلى القاعدة الاقتصادية الجديدة.

ونجد الأمر على العكس من ذلك تمامًا في حضارة التصنيع التي هي شيء جديد غير مسبوق. هنا الإنسان ولأول مرة في تاريخه الحضاري يتدخل بإرادته ليُغيِّر من طبيعة أشياء إلى أشياء أخرى؛ بل إنه إزاء ظواهر طبيعية جديدة وهو الفاعل الصانع والمسئول إراديًّا عن حاضره ومستقبله على الأرض ... والجديد هو العمل الاجتماعي الذي تتطوَّر أدواته، والذي تولد عنه إطار معرفي/قيمي جديد ورؤية جديدة لصورة الوجود والإنسان وحدودهما، وإيقاع الزمان والتحول المتسارع على أيدي الإنسان/المجتمع. إنَّها خصوصية مغايرة ولكن في متصل تاريخي مُتعدِّد ومترابط المراحل، تأسيسًا على الخصوصية القاعدية للنوع البشري.

لهذا كله فإن دراسة الخصوصية أو الهوية الثقافية أو الذاتية القومية. إلى آخر هذه المسميات، يتعيَّن أن تجري في ضوء منهج متداخل المباحث interdiscplinary؛ أي في ضوء مناهج ومنجزات علوم عدة وثيقة الصلة بالموضوع، من بينها: سوسيولوجيا المعرفة عن نشأة الأطر المعرفية/القيمية وتكوينها وتاريخيتها، وفي ضوء علم النفس التكويني وعلم نفس المعرفة، والتاريخ الاجتماعي والظروف والملابسات التي أثَّرت إيجابًا وسلبًا في هذه الأطر المعرفية/القيميَّة، وأيضًا في ضوء علم الوراثة والعلاقة بين العمل

الاجتماعي والسلوكيات المُكتسَبة وعمليات التكيُّف، وبين الطراز الوراثي الظاهري أو الفيني phenotype بحيث تنشأ وتترسَّخ ظواهر سلوكية تتوارث اجتماعيًّا وتأخذ طابعًا ثقافيًّا.

تأسيسًا على ما سبق نرى خطأ القول إنَّ الخصوصية أو الهوية القومية مُطلَقة لا تاريخية، وواحدة في كلِّ زمان ومكان. كأن يقول قائل مثلًا إن هوية «الأمة الإسلامية» هوية واحدة مُطلَقة، وإنها «الحقيقة المطلقة للأمة الإسلامية، وإنَّ الانفتاح على الحضارات أو التطور الحضاري لا يُغيِّر من هذه الحقيقة المُطلقة، وأن سِمَتَها المميزة هي التديُّن.» هكذا، وكأن مصر قبل الإسلام أو قبل المسيحية لم تكن مُتديِّنة، أو أنَّ المجتمعات غير المُسلمة غير مُتدينة ولا تَعرف ثقافتها الاجتماعية شيئًا عن الأرواح والغيب أو عن القيم المؤسَّسة على عقيدة دينية. أو أن يُقال إن العقيدة الإسلامية خصوصية مُطلَقة في الزمان والمكان أيًّا كان موقع مَن اتخذ لنفسه الإسلام دينًا الآن أو في العصور الغابرة أو في أفريقيا أو أمريكا أو أوروبا ... إلخ. ويبدو هنا وكأنَّ الدين خصوصية في المُطلَق بمعزل عن الإنسان/المجتمع والتاريخ. ومثل هذا القول يَعزل الدين نشأة وتكوينًا وحياةً مُتطوِّرة عن واقع الفعل الاجتماعي التاريخي، ولا يرى أنَّ الدين هو الإنسان/المجتمع الذي هو فعالية نشطة في الزمان وفي المكان، ويتأثر بهذه الفعالية سلبًا وإيجابًا، ويُواجه قضايا ومشكلات مُتغيِّرة ومُتجدِّدة ... ودون ذلك تهويم في فراغ. ونلحظ هنا إغراقًا في المُطلَقات والمُعميات؛ إذ كلمة «أمة» مُطلقة دون اعتبار للزمان والمكان والتاريخ الاجتماعي ... وكذا صفة التديُّن. ويَكشف هذا عن وجه أيديولوجي سياسي غير عِلمي في طرح القضية. والحديث المطلق المُرسَل، فضلًا عن أنه غير عِلمي منهجًا ومبحثًا، فإنه أيضًا دعوة ضمنية إلى رِدَّة سلفية، وكأن الخصوصية أو الهوية ظاهرة غير أرضية أو غير اجتماعية شهدت ميلادها وبلغت أوجها وقت ازدهارها طفرة واحدة على أيدي «السلف الصالح»، ونفَت أو محَت كل ما سبق، وصادرت المستقبل لحسابها؛ ومن ثم فهي وإلى الأبد النموذج الأَوْلَى بأن تقتدي به جموع «الأمة» أو المجتمعات الإسلامية.

ونحن إذ نُقرر أن الخصوصية صيرورة تاريخية نشأةً وتكوينًا وتطورًا بناءً على خصوصية النوع، فإن هذا يعني ضرورة بحث الخصوصية في تطوُّرها التاريخي الاجتماعي وبيان عوامل الازدهار والانحسار والقوة والوهن. وحريٌّ بنا أن نلتمس هذا لا في الانتماء اللفظي إلى فكر أو عقيدة؛ بل في حالة المجتمع من حيث الفعل أو النشاط الإنتاجي الإبداعي والمُنْتَج الفكري الثقافي، أعني الواقع الحضاري بوجهَيه، والوحدة الجدلية التفاعلية بين

الإنسان/المجتمع وبين الواقع المُتغير، وأيضًا التفاعل في المحيط الإقليمي والعالَمي، سواء كان في صورة حوار وتبادُلِ تأثير سلمي أو في صورة صراع وحروب.

ونحن إذ نُقرِّر أيضًا أن مصر والشرقَين الأدنى والأوسط تسودهما خصوصية ثقافية محورها الصراع بين الإنسان والخطيئة اشتياقًا إلى الغيب المطلق الفعَّال والمهيمن الجبار، فإننا في ضوء التزامنا بأنَّ الخصوصية صيرورة تاريخية، وأنها حدث تاريخي يَجري في إطار الفعل والتفاعل الاجتماعيَّين؛ أي العمل الاجتماعي والإبداع الفكري، نرى أن هذه الخصوصية — وهي ساحة ومحتوى ونهج العلاقة بالغيب — تتغيَّر بتغيُّر واقع الفعل والتفاعل الاجتماعيين. ففي عصور الازدهار الحضاري ومع أوج النشاط الإبداعي المادي والفكري للمجتمع نجد مساحة لإرادة الإنسان/المجتمع في شئون الدنيا وَفق تأويل جديد دون إخلال بمبدأ الإيمان بالغيب المُتعالي المفارق. هذا على عكس الحال في عصور الانحلال والانحطاط الحضاري، وما أطولها! إذ تَتلاشى مساحة إرادة الإنسان/المجتمع، ويتوحَّد الإيمان بالغيب مع منهج غيبي في التفكير ونهج شكلي في السلوك، وينصرف مخاض الإنسان/المجتمع كله إلى الغيب اسمًا وشكلًا؛ أي يستغرقه الغيب ثقافيًّا بالكامل، ويَستغرقه الوجدان المأزوم بالتناقض بين الفكر الراكد النكوصي وبين واقع الحياة.

وحريٌّ أن نلاحظ الفارق بين الإيمان بالغيب ومنهج التفكير الغيبي؛ ذلك أن الإيمان بالغيب لا يَحُول دون اختصاص إرادة الإنسان/المجتمع بشئون حياته في الدنيا ومسئوليته عنها. أما منهج التفكير الغيبي الذي يسود في عهود الانحلال والانحطاط فإنه يُلغي الإرادة، ويُذيب فكر الإنسان/المجتمع في محيط الغيب غير المفهوم عقلانيًّا؛ أي يُفضي إلى تغييب الفكر والعقل، ويتخلَّى الإنسان/المجتمع عن إرادته ومسئوليته، ويجفل عن قبول التحدِّي، ويَعتمد التواكل، وتَسقُط أو تُهدَر فعالية العقل. وهذا هو المنهج السائد تاريخيًّا في مصر منذ انحسارها حضاريًّا وسقوطها فريسة لغزوات متتالية. وأدَّت هذه الغزوات إلى سقوط الإرادة السياسية المصرية وسقوط القضية القومية مع حلِّ الجيش، وتعطُّل الفعل الإبداعي الإنتاجي الاجتماعي للمجتمع المصري في تكامله ووحدتِه.

إن مصر منذ الغزو الفارسي ٥٢٥ق.م. وإصدار قرار الفُرس بحلِّ الجيش المصري، ونَهبِ مُؤسَّسات الإنتاج الثقافي للعقل المصري — أي المعابد — وأَسر العلماء، وهي تعيش بغير قضية قومية تُمثل المجتمع في إرادته الموحَّدة وفي تكامُله وتفاعُله مع الخارج وتماسك بنيتِه في الداخل. وجدير بالإشارة هنا أن هذا الغزو كان حلقة مِن بين حلقات الصراع بين الشرق والغرب، أطرافه فارس ومصر واليونان؛ وذلك قبل ظهور عقيدة الإسلام بقُرون.

هذا على عكس ما يتوهَّمه البعض، المسلمون بخاصة، مِن أن الصراع مُستحدَث ومحوره صراع ديني بين الغرب والإسلام. إنه صراع مصالح قديم، ولكنه اليوم يجري على صعيد عالَمي لا إقليمي.

وتحوَّل الشعب المصري منذ ذلك التاريخ وعلى أيدي الغزاة المُتعاقبين وحتى ظهور أول داعية للتنوير الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي إلى تجمُّع بشري لا مجتمع ... العمل جهد فردي للخلاص الفردي من أعباء وعذاب وقهر الغازي. وتعطُّل إنتاج المعرفة كنشاط مُجتمعي وليد الفعل والإنتاج الجمعي ... وحريٌّ بنا أن ندرس ظاهرة الإنسان المصري على مدى هذا التاريخ لنَعرف الحصاد النفسي للشخصية المصرية الفرد والمجتمع من أثر تعطُّل العمل الإنتاجي والإبداع الفكري، وأثر الاستبداد والقهر على أيدي حكام أجانب ثم محليِّين.

لهذا كله أرى أنَّ ثقافتنا الاجتماعية السائدة والمعيشة تتَّصف بخصوصية هي وليدة الانحلال الحضاري والقهر الأجنبي على مدى أكثر مِن ألفَي سنة، والاستبداد السياسي على أيدي الحكام المحليِّين، وكذا تحلُّل الروابط الاجتماعية وتَعطُّل التفاعل الاجتماعي ... هي ثقافة الهزيمة والإذلال. وتجلَّت هذه الثقافة فيما أبدعه المصري من أمثلة عامية تُعبِّر عن سلوكه للتحايل والتكيف مع واقع قاهر لا يَملك إزاءه من حيلة. وليس غريبًا أن تسود في هذا المناخ ثقافة الغنوصية ومحورها الهرب إلى الغيب التماسًا للصبر على البلاء من عذاب الدنيا وتعبيرًا عن العجز عن التغيير. وترسخت هذه الثقافة مع توالي القرون في ظلِّ قهر الغزاة واستنزافهم لطاقة وجهد المصري. وهكذا عاش المصري فردًا مهيضًا عاجزًا مقهورًا يَلتمِس الخلاص في الآخرة. وهنا يَبرز السؤال: وماذا فعل حكام مصر المصريين حين آل حكم مصر إليهم أخيرًا من أجل بناء أو إعادة بناء المنظومة الثقافية الحاكمة لسلوك ورؤية الإنسان المصري؟ إذ هنا جوهر النشاط الثقافي وليس الاحتفالات المظهرية التي تشبع غرورًا أجوف.

والسمة الثانية التي تؤثر سلبًا على جهدنا وقرينة بالأولى هي أن مجتمعاتنا العربية، وبسبب الانحطاط الحضاري والقهر والاستبداد وتعطل الفعل والفكر الاجتماعيَّين، تسودهما حتى الآن الثقافة الشفاهية، ثقافة الكلمة والصوت واللفظ. وهذه ثقافة عصور التخلُّف قياسًا إلى الثقافة الكتابية ودورها في الإصلاح الديني ونهضة العلوم والديمقراطية. وخصوصية الثقافة الشفاهية أنها ثقافة الكلمة والذاكرة والنص واللاعقلانية. ويَحكمها منهج غيبي

في التفكير يقتطع الفكر الاجتماعي من سياقه التاريخي، فهو فكر اللحظة، وقد تكون هذه اللحظة وقعت في زمان مضى وتغدو النهاية والمبتدأ. والكلمة هنا هي الوجود، والنص هو المرجع القُدسي، واستظهار النص سبيلنا إلى المعرفة عن الحياة والوجود في كل زمان ومكان. ولهذا فإنَّ الشيوخ الفقهاء هم حفظة وسدَنة النص، وهم عقل الأمة ومرجعها في كل شئون الدنيا والآخرة وليس في شئون الدين فقط، ومَن سواهم أتباع عليهم الطاعة ... ولذا فإنَّ ثقافة النص هي ثقافة النخبة والتسلط والذاكرة، وهي أيضًا ثقافة الخضوع والتبعية عند العامة، وتسود هذه الثقافة في مناخ الأمية الأبجدية والأمية الثقافية، وهو المناخ السائد على مدى قرون من القهر والاستبداد. وهنا تكون المعرفة وحُرية الحصول على المعلومات خطرًا يتهدَّد النخبة.

وهكذا عاشت مصر وشعوب المنطقة قرونًا رعايا لرب السيف وسلطان العقيدة ... العقيدة، حسب فهم السلطة السياسية ومعها السلطة الدينية، هي الهوية والخصوصية وليس الفعل الإبداعي والتلاحم الاجتماعي تعبيرًا عن الانتماء الوطني؛ حيث الإنسان مواطن مسئول حُر، وليس فردًا من رعية. وطبيعي أن نقول إن الأساس الموضوعي هو تخلُّف وانحطاط العمل الاجتماعي على المستوى الحضاري وعلاقات الفِعل والتفاعل. ويُمثل هذا الوضع علة الخصوصية الثقافية السائدة بيننا، خصوصية ثقافة القهر والاستبداد. وهذه ليست قدرًا وإنما مُنتج واقع حالنا الحضاري والاجتماعي والسياسي وما اقترن به من ظروف التحلل والانحطاط والقهر والاستبداد ... هذا بدلًا من إصدار الأحكام المطلقة، وهي منافية للعلم، والتي تعني أن واقعنا البائس قدر لا فكاك منه وهو ما يَتنافى مع منطق الواقع والحياة. ولكن لنا أن نسأل: مَن هم أصحاب المصلحة في التأكيد دائمًا على ما يُسمونه «ثوابت الخصوصية الثقافية والهوية» ويَرفضون الدعوة إلى التغيير؟

وأعود لأسأل، تأسيسًا على كل ما سبق، لماذا عناء البحث النظري عن الخصوصية وإرجاء التحرك نحو النهضة إلى حين الوصول إلى إجابة حاسمة؟ هل لأننا بصدد استراتيجية نهضة قومية لا سبيل إليها دون الإجابة مقدمًا على السؤال؟ ماذا عسانا أن نَصنع بتعريف الخصوصية أو مُترادفاتها عند مواجهتنا لتحديات الحضارة على الصعيد العالمي؟ إن سؤال ما هي خصوصية مجتمع ما سؤال نظري فلسفي واجتماعي، ولكنه يجد مُبرِّره في حالة واحدة فقط حين نناقش حالنا، وواقع حياتنا وفعاليتها في التاريخ وعلاقتها بهذه الخصوصية التي هي حدث مرحلي أو صيرورة زمانية مكانية؛ أن نسأل في معرض دراسة

عن الإنسان/المجتمع كظاهرة تاريخية تهيئةً لانطلاقة حضارية مؤسسة على نظرة نقدية: ماذا جرى لنا في تاريخنا بحيث أصبحنا على ما نحن عليه من مظاهر سُلوكية وبِنية ثقافية تُشكل خصوصية، ولكنها خصوصية ليست أبدًا أمرًا مطلقًا؟ كيف نُراجع تاريخنا، ونتأمل واقع حياتنا على أساسٍ نقدي لنعرف مظاهر الضعف والخطأ، ونهج الاستجابة السلبية في حياتنا، أو العزوف عن سلوك المُخاطرة وقبول التحدِّي بالفعل لا بالقول؛ التماسًا لأسباب القوة التي تَدعم جهدًا نهضويًّا، وتُسلحنا برؤية عِلمية عن «النحن» في التاريخ بينما عيوننا على المستقبل، وليس عن «النحن» في المطلق كتعريف مجرَّد نظنُّ أنه ثابت مع الزمان، ونشعر بالحنين إليه، وأن صلاحنا في استعادته ونكون تكرارًا ممسوخًا للسلف.

نحن الآن بواقعنا وحالنا مُحصلة تاريخ، ويُضنينا ويُثقلنا شعور التخلف والعجز عن المنافسة ومشاعر الخوف والدونية ... مثلما يُضنينا الانصراف عن المغامرة، وعن الفضول المعرفي، وعن بذل الجهد للإسهام الإيجابي في حضارة العصر ... لماذا؟ هذا هو السؤال، وليس أبدًا ما هي هويتنا أو خصوصيتنا الثقافية في المطلق؟ أعني أن نَبذل السؤال بسؤال دينامي مُستقبلي، لماذا نحن كذلك تاريخًا وواقعًا؟ ... من منطلق محاولة الفهم العقلاني النقدي والطموح المُستقبلي المخاطر ... إنَّ السؤال عن من نحن، إغراق في النظر المجرَّد، وتيه في حلقة مُفرغة قضينا معها قرنَين دون جدوى ... إن الذات أو النحن هي فعل اجتماعي في التاريخ. الخصوصية فعل تتجلَّى فيه صفات الذات، وتَزدهِر معه ... إن ما نفعله هو الذي يُحدد من نكون، وليس الرجوع إلى كتب السلف الأقدمين لتوصيفنا.

ليكن سؤالنا سؤالًا يَستحثُّنا على الفعل لا التأمُّل النظري ... يحثُّنا على تغيير الواقع، لا الاستغراق في تهويمات.

إن تأكيد وحدة الانتماء وتعبئة الجهود على الصعيد الاجتماعي القطري والقومي لا يكون بالبحث المجرَّد عن «الخصوصية أو الهوية» القابعة كمزار شريف في ركن بعيد من أركان التاريخ، ولا يكون من وراء قناع أيديولوجي يُزيِّف التاريخ، وإنما يكون من خلال فعل، فعل إنتاج الوجود، وتأسيسًا على التفكير من خلال الحقيقة العِلمية لفهم تاريخنا، ذواتنا، كظاهرة ممتدة ومُتغيِّرة، والكشف عن العوامل الاجتماعية المؤثِّرة سلبًا وإيجابًا في سلوكياتنا ورؤانا الثقافية من أجل إعادة بناء الإنسان الذي هو الهدف والأداة، ويكون كذلك بالفعل النشط اجتماعيًّا بُغية الانتماء الحضاري إلى العصر، وبُغية التغيير الإرادي تأسيسًا على هذا الفعل الاجتماعي ... إذ لو قُلنا الإسلام أو التدين أو الروحانية أو الشهامة أو العفة والطهر ... سيظل الانتماء شعارًا لفظيًّا أجوف. وواقع الأمر أن الناس يتعمَّق

لديهم شعور الانتماء بفضل الانتماء المشترك إلى جهد وعمل، هو مشروع وجودي، يَكفُل ويُعزِّز الوجود والبقاء ويدعم قدرات التحدي.

والنهضة ليست بحاجة إلى فكر أو هدف مُستنبط من الماضي، ولا العودة إلى خصوصية انتقائية، ولكنها، وبعد فهم عقلاني نقدي للتاريخ، بحاجة إلى عمل وفكر إبداعيَّين على مستوى حضارة العصر، إلى فكر يراجع الواقع كمحصلة تاريخ، لا التراث كمُعايشة للماضي ... وهو تُراثات متنوعة متضاربة ... حريٌّ أن يكون سؤالنا عن الخصوصية دعوة إلى موقف وعمل، علاوة على التفكير عبر الحقيقة العِلمية، وتأويل الموروث لصالح الدعوة الجديدة ... إنسان العصر، وليس العكس؛ أي لا نَعتمِد الموقف وبرنامج العمل في ضوء الموروث.

لماذا لا نقول إنَّ أحد التحديات التي نُواجهها وتتعارَض مع طموحنا أننا مهمشون عالميًّا ... لا يأتي لنا ذكرٌ في كتاب أو صحيفة أو وكالات أنباء ... ولا يَعرف عنا العالم إلا أننا بلاد خام النفط وآثار للسياحة وتاريخ قديم. ليس لدينا ما نُقدمه وإنَّما نحن نَستهلِك منتجات العالم الأول فكرًا وسلعًا مادية؛ ومن ثم نحن زبائن أو تابعون، وإن زيَّف أحد الشيوخ هذا الواقع المُتدنِّي وقال «لقد سخَّر الله لنا الغرب». وهكذا أضحت التبعية باسم الدين أمرًا مُستساغًا؛ بل تعبيرًا عن رضا الغيب ... لماذا لا نتأمل حال مجتمعات جنوب وشرق آسيا وقد أضحَت بقوة الفعل الجَمعي قوة كبرى ثانية صاعدة، لم يُهدِروا إمكاناتهم في صراع يَستنزِف قواهم وإمكاناتهم باسم الدين أو البحث عن الهوية؟

نحن لن نكتب تاريخًا جديدًا لنا أسوة بالسلف، ولن يَذكرنا العالم إلا بعطائنا وإسهامنا الحضاري الذهني الذي هو حصاد أفعالنا وإنجازاتنا العصرية في البحث العِلمي والتكنولوجيا ونظامنا في إدارة حياتنا الاجتماعية ... لن يَذكرنا إلا إذا كانت لنا ضرورة حيوية، ونسدُّ فراغًا في هذا العالم ... وليس غريبًا أن يُردَّد على ألسنة بعض مُفكري الغرب قولهم: «هناك شعوب لو اندثرَت لن يشعر العالم بخسارة لفقدها.»

أزمة مصر الحضارية

(١) البحث عن مصر في وعي المصري؟

ما هي صورة مصر في وعي ووجدان أي مصريٍّ مقارنةً بغيرها ... أي مقارنة بصورة أي أمة أخرى في وجدان أبنائها؟ كم كنت أتمنَّى أن نُجري استبيانًا بين عدة قطاعات مختلفة من رجال دولة وسياسة ورجال دين ورجال أعمال ومثقَّفين وعامة حول سؤال: ما هي مصر وصورة مصر في ذهنك الآن ... مصر الحاضر ... والمُستقبل ... والماضي. بمَراحله؟ ونسأل أيضًا ما هي صورة اليابان أو الصين أو الهند أو أوروبا ... إلخ؟ ذلك لكي نتبيَّن مدى توفُّر صورة مشتركة بين أبناء مصر. أو لنقلْ لكي نتبيَّن مدى الانتماء إلى، أو الانسلاخ عن، صورة مشتركة جامعة لوجدان أبناء المجتمع، وإلى أيِّ حد يضمُّنا مجتمع تُوثِّق أواصره صورة تاريخية ومستقبلية تُعزِّز نسيج التلاحم والحركة، وتُبرر مقولة «النحن» ... إذ تصدق هنا رؤية كارل مانهايم:

> «يكون وجود المجتمع مُمكنًا لأنَّ أبناءه يَحملون في رءوسهم صورة مشتركة عن هذا المجتمع تاريخًا وحاضرًا ومُستقبَلًا، وبذا نرى العالم وأشياء بعينِها في العالم بطريقة واحدة جمعية.»

ولكن حيث لم نُجرِ مثل هذا الاستبيان، فسوف يكون الحديث كالعادة في إطار نظري مجرَّد ... وهنا يتعيَّن الإشارة إلى أن اللغة لها غواياتها وسلطانها وانحيازاتها ... والأفكار النظرية المجرَّدة يَهيم معها المرء مقطوع الصلة بحقائق الواقع ... ولذلك أرى من الملائم أن أضع بداية التعريفات الإجرائية لكلمات تجري على الألسنة مجرى المُصطلحات وهي ليسَت كذلك ... من بينها الحضارة والحداثة والثقافة والآخر وصورة الذات ... وستكون

هذه التعريفات إحداثيات النظر في المرآة ... مرآة الذات ومرآة الآخر، أو الآخر كمرآةٍ أرى فيها ذاتي على نحوٍ نقدي مقارن، أو كما يُقال تحثُّني على تأمُّل ذاتي نقديًّا Critical self-reflexiveness.

الحضارة إبداع اجتماعي للأدوات المادية (التقانة) والمعنوية (الإطار الفكري/القيمي) أي الثقافة؛ استجابةً لتحديات وجودية يفرضها الواقع المتجدِّد بتفاعله مع الإنسان/المجتمع من أجل بناء ما يُسمى الموطن الملائم niche construction. وهذا تعريف دينامي؛ إذ يدمج الإنسان/المجتمع كأحد مُكوِّنات البِنية الحضارية بسلوكه وفكره وقيمه وباعتباره طرفًا فاعلًا في حوارٍ نَشِط مع الطبيعة وخصوصيته مُستمَدة من واقع حاله.

وتكون بذلك الثقافة مُنتجًا اجتماعيًّا لتكييف فرص ومناخ ونهج الفعل والتفاعل والاستجابة، نظرًا لدَورها في تشخيص ظواهر الحياة والوجود وتحديد سبل التعامل. إنَّها بذلك إطار الفعل والتفاعُل ومحدد السلوك والاستجابة للتكيُّف والبقاء. ولهذا فإن دراسة الثقافة في ازدهارها وانحطاطها تستلزم دراسة حالة الفعل والتفاعل والنشاط الإبداعي للمجتمع؛ ومن ثمَّ فإن الفكر الاجتماعي والثقافة الاجتماعية كلاهما رهن الفعالية الإبداعية المادية والمعنوية للمجتمع؛ أي الحضارة المتجددة. معنى هذا أن الفكر أو الوعي الوجودي بالذات حدث تاريخي يجري في بُعدَي الزمان والمكان، ونقطة انطلاقه ليست خارج الظروف الحافزة والمُكيِّفة له، وهو الواقع بأبعاده. والذات العارفة جزء من نسيج الموضوع الذي نَعرفه. ولا وجود لتراث ثقافي في المطلق خارج شروط تكونه في التاريخ؛ أي الزمان والمكان ... والمكان أو المجتمع ليس محايدًا في فعاليته، وليس حدثًا مُكتملًا.

والهوية الاجتماعية هي فعل أو نشاط «النحن» الاجتماعية في التاريخ على مسرح جغرافي مُميز ... وتعطُّل هذا الفعل يعني ردَّةً وحياة اطراد عشوائي، وكذا تعطُّل لإنتاج الفكر والثقافة. وصورة الذات هنا هي بعض بنية عامة للفكر المجتمعي ... بنية لمفترض ذهني في إطار الزمان والمكان تأسيسًا على إيكولوجيا المعرفة ... إنها وليدة شروط وجودية مختلفة ... وهي فعل إبداعي، أعني أنها مؤسسة على الفعل/الإنتاج ... إنتاج مشروع الوجود الحضاري وليس التهويم النظري المجرَّد ... وتزدهر صورة الذات بفعل الاحتكاك وعمليات التخصيب المُتبادَل من خلال التفاعل مع الثقافات الأخرى، ولكن من مَوقع قوة الفعالية الإبداعية الإنتاجية ... وحيث إنَّ صورة الذات، حسب هذا المعنى، إنتاج أو وليدة الفعل الإبداعي فإنها ليست إرثًا راكدًا أو نسبًا ... وحيث إنها فعالية مُتبادلة ومطردة،

فإنها في حالة إضافة وتجدد وتطور دائمًا مع تطور وتجدد الإنسان/المجتمع ... الحضارة. وبذا حين نقول صورة الذات فإنه يتعيَّن تحديد بُعدَي الزمان والمكان لها ... عند السلف، أي التي أبدعها السلف ... أم صورة الذات التي أبدعناها نحن ... وصورة الآخر عندي من أي موقع لي وله، اتساقًا مع التفكير الموقفي.

وصورة الذات مُحصلة موقفية، بمعنى أنها جامعة لبُعدَي الزمان/التاريخ والمكان مسرح الفِعل بكل مؤثراته ... وأعني بالزمان التاريخي ليس الزمن مفهومًا مجرَّدًا، بل الزمن الحدث والوقائع وآثارها وما ترسَّب منها في اللاشعور ليَطفر على السطح أو يتوارى، وآثار ذلك إيجابًا وسلبًا على الأنا والآخر ... وأعني بالمكان مسرح الحدث بأبعاده المحلية والإقليمية في تطوره وفي تفاعله الدينامي ... والتاريخ الحدث مُؤشِّر على البنية والفعالية للذات ووعيها بذاتها وبالآخر.

والآخر بلغة سياسة المحورية الغربية هو ذلك المُغاير المختلف الأدنى مستوى ... وهذه نظرة تبريرية لسلوكٍ بعينِه إزاء الآخر؛ إذ إن دونيته كحُكمٍ قيَمي ذاتي تُهيِّئ لي حق الهيمنة وادعاء التميُّز.

ولكنَّ الآخر في الفكر الفلسفي من بين معانيه هو شهادة إثبات وجود الأنا، إنه أحد مُكونات الوعي الوجودي بالذات، وأنه مُغاير، منافس، أو نقيض. ومهما بلغ حدُّ التناقض، إلا أنه ضرورة لإثبات الوعي بالوجود والوعي بالذات، وهو علَّة الحركة الجدلية بين الذات والهُو، أو الأنا والآخر. ومهما كان التناقُض تطاحنًا، إلا أنه لا يَصِل إلى حد الإفناء؛ لأنَّ إفناء الآخر إفناء للوعي الوجودي للذات. ومن هنا أرى نفسي وأعي وجودي والعالم من خلال الآخر، إنه المرآة النقدية التأمُّلية.

والآخر، اجتماعيًّا وثقافيًّا، قد يكون الذات عينها في الزمان والمكان ... بحكم التطوُّر والاختلاف والتوتُّر الناجم عن التحوُّل من تقليد إلى حداثة ... وقد يكون الآخر هو المُجتمع ذاته في المكان ذاته، حين يَنقسِم المجتمع كمثالٍ إلى ثقافتَين مُتمايزتَين تاريخيًّا؛ ثقافة السلطة وثقافة العامة، على نحو ما هو حادث في مصر طوال عصور الحكم الأجنبي والاستبداد المحلي ... حيث لكلٍّ قِيَمه ورُؤيته أو صورته عن ذاته وعن الآخر، والتي تُحدِّد سلوكه معه للتكيُّف والتحايُل للبقاء أو لقهره والتسلُّط عليه؛ ثقافة العامة الصبر والدعاء والاسترحام ... وثقافة السلطة، الثراء الفاحش والتعالي والبطش.

وصورة الذات عن الآخر وصورة الآخر عن الذات هي ضرب من الجدل المشروط بشروط وجودية حضارية بمعنى الحضارة السابق تحديده، وليس تفكيرًا مُجردًا ... حتى

وإن صيغت صياغة أيديولوجية تعسُّفية تعبيرًا عن مصالح ... مثال ذلك صورة اليابان لدى الغرب في عصر التوكوجاوا أو في عصر الميجي وبعد ذلك الآن، وسُلوك الغرب في تحوُّلاته. كذلك صورة الهند أو الصين لدى الغرب قبل نهاية الاستعمار، ثم الآن وقد شقَّتا طريقهما الخاص للإسهام الحضاري ... ثم صورة العرب عند الغرب وصورة الغرب لدى العرب على نحو ما نرى عند صمويل هنتنجتون ونيوت جنجريتش وجوهان جالتنج؛ إذ يُعبِّرون عن رؤية أيديولوجية تبريرية. ونلحظ أن تغير الصورة مع الزمن رهن التغير في عناصر موقفية لأطراف العلاقة الجدلية بين الذات والآخر.

وحريٌّ أن نُؤكِّد أن صورة الآخر لدى الذات وصورة الذات لدى الآخر هي ضرب من الثقافة والأيديولوجيا؛ إلا أنَّها ليسَت بالضرورة مُتجانسة عند أيهما في الزمان والمكان. مثال ذلك صورة الشرق لدى الغرب وتبايُن الصورة لدى قطاعات من المُفكِّرين. مثال ذلك فولتير الذي قال: «الشرق هو الحضارة التي يَدين لها الغرب بكل شيء.» وجوته الذي قال: «مَن يَعرف نفسه ويعرف الآخر سوف يُدرك أن الشرق والغرب توءمان لا يَنفصلان.» هذا بينما قال كيبلينج: «آه، الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا ما دامت السماء والأرض إلى يوم الدين.» وقال توينبي: «لقاء الشرق والغرب أهمُّ الأحداث العالمية في عصرنا.» وقال ميشيل مونتيني: «الشرق مرآة لاستكشاف عيوب الغرب.» ويرى هيجل أن الهند مهد وأرض الشروق، ولكن الغرب أوج الروح وذروة الحضارة. ويرى صمويل هنتنجتون ومَن هم على شاكلته أن الحضارة الغربية هي الحضارة الكونية، وأن الثقافات غير الغربية لا تَحمل شيئًا من خصائص الحضارة الغربية، وأن الصراع بين الشرق والغرب جزء من صدام أبدي بين الحضارات، وأنَّ هناك هوَّة ثقافية بين حضارة الغرب وحضارات الشرق أعمق من القومية والأيديولوجية. ونجد معنى هذا الكلام واضحًا؛ من حيث الغطرسة والدعوة إلى الهيمنة على الآخر في كلمات عالِم النفس والفيلسوف الأمريكي سكينر الذي قال:

> «مثلما أنَّ التطور البيولوجي أسفر عن هيمنة أحد الأنواع، كذلك فإنَّ التطور الثقافي (الحضارة) للبشر سوف يُفضي إلى هيمنة ثقافة على الثقافات الأخرى.»

وظلَّ الشرق صامتًا بفعل هيمنة الغرب إلى أن استقلَّ وخرج عن صمته ليُؤكِّد وجوده الحضاري والثقافي. تحدثت مجتمعات شرق وجنوب شرق آسيا، وتغيَّرت صورة الذات لدى الآخر.

(٢) الأزمة ودروس من تجربة اليابان مع التراث والحداثة

منذ قرابة قرن ونصف كانت صورة مصر (الآخر) في نظر اليابان تُلخِّصها كلمتا «مصر النهضة». وزار مصر وفدٌ ياباني لمعرفة كيف تكون النهضة. والآن نجد الصورة على النقيض تمامًا، لماذا؟ الإجابة على هذا بعض ثقافتنا الاجتماعية كموقف من الحياة والوجود والتحدي عند المقارنة بتجربة اليابان مع التراث والحداثة.

التراث بِنيَة ثقافية دينامية مُتطوِّرة بتطور الفعالية الإنتاجية للمجتمع. ويُجسد التراث الإطار الفكري أو الأبستيم الذي يتعامل المجتمع من خلاله مع العالم ... وهذا الأبستيم صياغة تاريخية متطورة تنطوي على قيَم ومعارف هي تراث، أو صفحة من صفحات التراث المتوالية والمتغيرة مع الزمان ... هي الدوافع الجمعية اللاشعورية والشعورية معًا، والتي تُحدِّد وتَحكُم التفكير الاجتماعي؛ ومن ثم السلوك والتوجُّهات، كما وأن نشوء وتكوُّن هذا الإطار له ظروفه الحاكمة سلبًا وإيجابًا، مما يلزمنا بالنظر إليه في إطار التكوين التاريخي الاجتماعي sociogenesis باعتباره ظاهرةً شاملةً الذات العارفة وموضوع المعرفة في مواجهة تحديات الوجود.

ويُمثل التراث ساحة توتُّر وصراع في مراحل التحول الحضاري حين يَعجز عن الوفاء بالأدوات الثقافية اللازمة للتعامل مع الطارئ الجديد من ظواهر، والذي يُوجب قطيعة معرفية مع الماضي. ونُعبِّر عن هذا عادةً بأزمة التراث حين تَغلب الشكلية والغربة عن العصر، ومحاولة العيش في عصر «حديث» بمنظومة معرفية أو تراث ثقافي لعصر آخر. ويدافع التقليديُّون عما يسمونه ثوابت التراث، بينما يؤكد المجددون ما تردد على ألسنة مُفكِّرين يابانيِّين «جفت ينابيع التراث».

وتدرك المجتمعات في مراحل التحول الحضاري أهمية استلهام تراثها الثقافي على أساس منهج عقلاني نَقدي ليدعم الفكر والفعل الجديدين على طريق التطور. إنها تُراجع نفسها، وتُصحح أو تلائم أوضاعها لا نكرانًا للماضي أو إنكارًا له، فإنه بعض الامتداد الحضاري؛ بل اعتزازًا به في ثوبٍ جديد وتأويل ملائم.

والحداثة عملية تاريخية ممتدَّة منذ نشأة الاجتماع البشري، وليست أبدًا هي الغرب أو أوروبا أو الإنسان الأبيض كما زعَمَ فِكر المِحورية الغربية منذ عصر التنوير. إنَّ الإنسان في مجتمعه البدائي حين أبدع الفأس أبدع حداثةً شاملةً الفكرَ والفعلَ بتأثيريهما الاجتماعي، وكذلك حين أبدع الكتابة أو الطباعة أو آلة الصناعة ... إلخ، صنع حداثة جديدة باتِّساع

جماع أنشطة المجتمع والإنسان. وحين أبدع الخوارزمي وابن الهيثم والبيروني وابن سينا إنجازاتهم في العلوم والفلسفة أبدعوا حداثة إنسانية جديدة.

وهكذا الحداثة تحوُّل نوعي ارتقائي للمجتمع، يتمثَّل في تصاعد قدرة الإنسان على التحكم في محيطه المادي والنفسي والاجتماعي، ويشتمل على تغييرٍ في القيم والعلاقات الاجتماعية والتطور الحضاري، في إطار العقلانية والتفكير العمَلي حسب مستوى العصر. ولهذا فإنَّ حداثة كل عصر تَقترن بثورةٍ ثقافية مطابقة لمتطلبات عملية التحديث، ويدعمها ولاء خلَّاق، وتأويلٌ إبداعيٌّ للتراث من أجل حشد طاقات المجتمع وفاءً لمشروعٍ قومي ولإنجاز صورة مجتمع المستقبل. والحداثة حسب هذا التصور ليسَت صفة ثابتة، إنها شروط وجودية نسبية؛ أعني تتغيَّر حسب الزمان والمكان شكلًا وآلية ومضمونًا. وهي بذلك عمَلية اجتماعية شاملة لكل نشاطات الحياة المجتمعية، ولبِنية المجتمع وتعاليمه، ومن ثم الإنسان.

ولهذا فإنَّ كل عصر هو عصر حديث في «ذاته وزمانه، وله شروطه التي تُشكِّل مجتمعةً ومتكاملةً ركائز البناء «الحديث» وصولًا إلى إنجازات إنسانية موضوعية تَنعكس في كل مجالات حياة المجتمع؛ حداثة في اللغة على سبيل المثال، بمعنى استيعاب اللغة، من حيث هي فكر لمجالات الفكر الجديد، فتُقدم اللغة مفرداتها الجديدة المعبرة عن الفكر النابع من النشاط الإبداعي للمجتمع. وهنا تُثري اللغات وتغتني في عصور النهضة، وتضمحلُّ وتتدهوَر وتتحجَّر في عصور الركود الحضاري.»

وهناك كمثال آخر الحداثة في الفن، بمعنى أن يُعالِج الفن قضايا العصر، وقد يَبتدِع أساليب تتوافق مع إنجازات العصر في مجال الفكر أو الخامات، أو ما يتعلَّق بالشكل والمضمون. والحداثة في الشِّعر أو المسرح من حيث معالجة قضايا وأفكار ربما بشكلٍ جديد، وإنما في اتِّساق مع المشروع النهضوي الجديد وبيان رُؤًى جديدة. وهناك الحداثة في العلوم (المؤسسات العِلمية وتنوعها، ونظام إدارتها، والمناخ الملائم للعمل والابتكار، وموضوعات ومناهج البحث ... إلخ)، وحداثة أسلوب العيش وإدارة شئون العمل أو الدولة بما يَدعم مسيرة النهضة والأخذ بمبادئ العلم «الحديث».

إذن ليس التحديث هو الترغيب. ولكن هل الغرب كان قوة الدفع إلى حداثة اليابان وبلدان آسيا وأفريقيا ... إلخ؟ يقول مفكر ياباني في تعليقٍ له بصدد تفسير عملية الحداثة وكيف بدأت: «إنَّ اليد التي طرقت الباب لم تكن أقلَّ أهمية من اليد التي فتحت الباب.» ومعنى هذا أن المُعوَّل هنا على الفعالية الذاتية ورؤية الذات ومنهجها من أجل التعبير الخلَّاق.

الإنسان الياباني مهاجر أصلًا من شرق آسيا، والمهاجر مُتمرِّد رافض للانصياع في سكون، بل ساعٍ دائمًا إلى مغامرة مع المجهول. ويملك المغامر إرادة صُنع الحياة، ويتَّصف باستقلالية الرأي والطموح والدينامية وكفاءة الاستجابة والفضول المعرفي ... وإن ما يَعني المهاجر هو الشيء العملي المباشر والمُفيد الآن، وخِبرته وليدة نشاطه، بينما عينه على خبرة الآخرين؛ ومن ثَم القدرة على الملاءمة والاقتباس.

ويشعر اليابانيون أنهم شعب فائق التمايز والتميز ثقافيًّا. ولديهم إحساس قوي بالذاتية؛ فالشعوب تنقسم في نظرهم إلى «نحن وهم». وصاغ التراث الثقافي الإنسان الياباني على صورة مُتجانسة ومحددة الطابع لها سماتها الواضحة. وأهم هذه الصفات الدأب والمثابرة في إطار جمعي، والتفكير وَفق معايير الجماعة. وتَرتبط بالوجدان الجماعي قيم التناغُم والتناسق من خلال التفاهم الذكي ... القرار الجماعي هدف في حدِّ ذاته، وتتَّسق مشاعر الجماعية مع العقائد اليابانية الثلاث: بوذية زن، والشنتو، والكونفوشية، والتي خضعَت كلها لتأويلات إبداعية.

بهذا الزاد من التراث الثقافي بدأت اليابان المواجهة المصيرية والتحدِّي الذي فرضه الغرب، والذي كشف عن أزمة ثقافية. واجهت اليابان صدمة الغرب وهي خاوية الوفاض إلا من تراثٍ جفَّ نبعه. وعرفت اليابان الغرب، أو عانت صدمتَه، على مراحل مُتعاقبة، أولها في القرن ١٦ من خلال البحَّارة البرتغاليِّين الذين وصلوا إلى شاطئ اليابان عام ١٥٤٢م، أعقبت ذلك فترة من العزلة امتدَّت قرنين، وجاءت الموجة الثانية لصدمة الغرب مع التهديد البحري الأمريكي بقيادة القائد بيري عام ١٨٥٣م. وأحسَّت اليابان بالصدمة وبمَهانة العجز. وكان قرار التغيير واقتباس تكنولوجيا وعلوم الغرب؛ إذ أدركوا أن هذه هي قوة الغرب.

وبدأت مسيرة التحديث إراديًّا، وشمل تغيير البِنية الأساسية المادية للمجتمع، والبِنية الأساسية للثقافة؛ أي تأويل التراث الثقافي. ويُمثِّل القرن ١٨ بداية غرس بذرة الإصلاح والحداثة التي أثمرت عصر الميجي ١٨٦٨م، وشهدت هذه الفترة صراعًا فكريًّا، وازدهارًا تنويريًّا يُبشر بالتحول المرتقب، ويُمهد له من خلال العمل الجاد والممارسة التطبيقية دون الإغراق في مناقشات وتهويمات نظرية خالصة عقيمة. ودخل الفكر العلمي التقني والنظري إلى اليابان تدريجيًّا. وأفسحت له العقائد اليابانية مكانًا دون قتال؛ حيث لا وجه للخصومة والتطاحُن. وسبق التحول فترة أرسى خلالها عدد من الإصلاحيِّين نزعة احترام العقل والواقع أساسًا للنظر والتفسير والعمل، وهو ما يُذكرنا بابتكار فلاسفة الغرب منهج البحث العلمي.

وتجلَّى الفضول المأثور عن اليابان كخصوصية ثقافية في العناية بتحصيل معارف الغرب والنَّهَم والتحايل لاكتساب مُقوِّمات النهضة. وعمد الباحثون والمصلحون إلى إيقاظ الوعي، وبيان أن هناك حضارات مغايرة أعظم من حضارة الصين الأم. وعرفت اليابان ما يُمكن أن نُسميه عصر الشهداء الثقافيِّين، الذين ضحوا بحياتهم نتيجة التزامهم بمبادئ النهضة، وبذلوا الجهد والتضحية لوضع الأُسس الاجتماعية والنفسية والفِكرية للحداثة والإصلاح بعد ذلك في عصر الميجي، وهذا درسٌ للمثقَّفين العرب.

وبرز في القرن ١٧ روَّاد حركة التنوير من أمثال سيكي كوا Seki Kowa الذي كشف حساب التفاضُل والتكامل مُستقلًّا عن نيوتن وليبنتس، وظهر في مجال التاريخ أمثال آراى هاكوسيكي الذي كان مسئولًا عن مركز الدراسات الهولندية، والذي قال:

> التاريخ الياباني الحقيقي لم يُكتَب بعدُ؛ إذ لا توجد كُتب تقدم دراسة نقدية للأحداث الواقعية. وكل ما هو موجود منها ليس إلا «تفسير لأحلامٍ رَوتْها أحلام».

وطالب بإعادة كتابة التاريخ وَفق نظرة نقدية ليكون سجلًّا موثوقًا به.

وطبَّق تومبناجا ناكاموتو (١٧٤٦–١٨١٥م) منهج النزعة النقدية التاريخية في دراسة الدين. وأكَّد أنَّ الدِّين تستخدمه السلطات في الصراع لتحقيق مكاسب سياسية. وخطا ميورا بايين Miura Baien (١٧٢٣–١٧٨٩م) خطوة أخرى نحو حصر المعرفة في إطار ما يُمكن التحقُّق منه، وقال إن الطبيعة هي موضوع البحث، وأنَّ الإنسان جزء من الطبيعة. وطبق كايهو سيرجو Kaiho Seirgo (١٧٥٥–١٨١٧م) المنهج نفسه في دراسة المجتمع البشري. واطَّردت حركة التنوير، أو كما تُسمى حركة العقل والواقع في اليابان على الرغم من المعارضة التي واجهتها. وشهد القرن ١٩ نمو هذه الحركة في أربع جهات:

- ظهور نزعة قومية قوية تمثَّلت في البحث عن الهوية القومية دون الذوبان في ثقافات أخرى.
- دعوة إلى إصلاح النظام الملكي.
- دعوة إلى تطبيق الديمقراطية النيابية.
- رغبة قوية في معرفة ثقافة الغرب والإحاطة بأُسسها.

وظهرت تيارات سلَفية محافظة وأخرى متطرفة، وظهرت تيارات تغريب متطرفة في موقفها السلبي من التراث. وناهض هؤلاء وأولئك تيار العقل والتنوير الذي سعى إلى تهيئة العقل الياباني للتفكير العلمي والتعامل العقلاني مع الواقع.

واشتدَّت حركة المعارضة عنفًا في أواخر القرن ١٩، وأعرب أنصارها عن احتجاجهم ضد «الغزو الفكري». وتشكَّلت جمعية سلَفية عام ١٨٧٦م باسم Tokyo Shushin Gokusha لتشجيع أخلاق السلف. وصدَرت كتابات كثيرة تُهاجم أخلاق وفكر ومعتقدات الغرب، وشهدت اليابان كذلك محاولات لإحياء النشاط الطائفي بين البوذيِّين، والتحريض ضد كل ما هو أجنبي، وضد الأفكار الحديثة بوجهٍ عام، ووصل الأمر إلى حدِّ مُعارضة استخدام مصابيح الغاز باعتبارها ثقافة غربية.

وشكَّل المحافظون مؤسسة عام ١٨٨٨م أصدرت مجلة رسالتها الحفاظ على جوهر وثوابت الثقافة القومية اليابانية.

وظهرت على النقيض تيارات التغريب الداعية إلى التدريس باللغة الإنجليزية، وتشجيع الدراسات الغربية، ونشر ثقافة الغرب عن طريق إصدارات الكتب والمجلات والمقالات. وظهرت حالة من الهوس بالغرب امتدَّت عشرين عامًا أطلق عليها بعضهم اسم فترة السُّكْر بالغرب.

وتجلَّى هذا في الفنون وفي السلوكيات الاجتماعية. وبين هذا وذاك عاشت اليابان حقبة من الاضطراب والصراع الفكري وازدواجية الثقافة في ظاهر الأمر. ثم كانت الغلَبة لتيار العقل والواقع الذي تبنَّته أجيال الشباب. وتركزت الجهود من أجل هدف محدَّد المعالم: أن تكون اليابان «أمة غنية وجيش قوي».

وسارت عملية التحديث بشكلٍ انتقائي لصالح هذا الهدف وَفقًا لخطوات محدَّدة مع الاستفادة بالغرب:

- حكومة على النمط الأُوروبي.
- نظام تعليم طموح للتعليم العالي.
- نظام قضائي كان في البداية على النمط الفرنسي، ولكن بعد المواءمة مع الأوضاع الاجتماعية اليابانية.
- نظام مالي ونَقدي وضرائبي.
- تحديث الاقتصاد وإقامة نظام مصرفي حديث وإصلاح النظام النقدي.
- التوسُّع في البِنية الأساسية اللازمة للتطوير الاقتصادي.
- إقامة صناعة الأسلحة والصناعات الاستراتيجية.

ويُعتبر الإصلاح التعليمي من أهم عوامل النهضة في عصر الميجي نظرًا لدور التعليم في تغيير بِنية المجتمع جذريًّا، وتغيير ذهنية الإنسان؛ مما يؤثر على سلوكه وفعاليته، وتهيئة إمكانات المجتمع لمواجهة التحديات وَفق مشروع قومي. كان التعليم السابق سلفيًّا يغرس مبدأ الطاعة والحفاظ على التراث. وطبيعي أن شهد إصلاح التعليم صراعًا في البداية بين التقاليد اليابانية وبين متطلبات التعليم الحديث. وخاضت اليابان التَّجربة وفق منهج المحاولة والخطأ إلى أن استقرَّت سياستها بما يتلاءم مع متطلبات العقل والواقع مجسَّدَين في المشروع القومي.

ويُعتبر فوكوزاوا رائد حركة الإصلاح التعليمي، والذي قال:

> «هدف التعليم الوحيد أن يُبين أن الإنسان خلَقَته السماء لتحصيل المعارف اللازمة؛ لإشباع حاجاته من أجل الطعام والمأوى والملبس، ولكي يعيش في اتِّساق مع رفاقه. نعم أن يكون المرء قادرًا على قراءة الكلاسيكيات هذا شيء جيد، ولكنه ليس الشيء الذي يَستحق الثناء الذي نُضفيه على أئمة الفكر الصينيين واليابانيين من رجال السلف.»

إنَّ المطلوب حقًّا تعلمٌ وثيق الصلة بحاجات الإنسان التي تَفرضها الحياة ... إنَّ مَن يستظهر حوليات السلف ولا يعرف ثمن الطعام، أو ذلك الذي تعمَّق في الكلاسيكيات والتاريخ، ويعجز عن إنجاز صفقة بسيطة ... هؤلاء ليسوا سوى مَعاجم تستهلك الأرز، ولا فائدة منهم لبلدهم، بل هم عقبة ... إدارة شئون البيت تعلُّم، وفَهمُ اتجاه العصر تعلُّم، فلماذا نُسمي قراءة الكتب القديمة تعلُّمًا؟

وحقَّقت اليابان إنجازات مهمَّة في مجال التعليم سبقَت غيرها من الدول الغربية؛ إذ بدأ تطبيق نظام التعليم الإلزامي الأولى عام ١٨٧٢م، وهو النظام التعليمي الذي بدأ في إنجلترا عام ١٨٧٠م، وفي فرنسا عام ١٨٨٢م، وفي الولايات المتحدة عام ١٩١٨م، وفي ألمانيا ١٩١٩م. وأنشئت جامعة طوكيو عام ١٨٧٧م، وبلغت خمس جامعات حتى عام ١٩١٨م، ثم ما بعدها. وفي عام ١٩١٠م بلغت نسبة مَن أتمُّوا تعليمهم الابتدائي ١٠٠٪. وأسهمَ القطاع الخاص بدورٍ بارز في سبيل نشر التعليم وفاءً للمشروع القومي وتأكيدًا للاستقلال والذاتية القومية، وساعد الحكومة فيما عجزَت عنه الميزانية الرسمية. إنها خاصية الرُّوح الجماعية اليابانية.

الحداثة والديمقراطية والإصلاح الدستوري

حداثة عصر التصنيع ثم المعلوماتية هي تحوُّل مطرد غير مسبوق في بِنية وعلاقات وفعاليات الإنسان الفرد والمجتمع كمنظومة، وتوصف بأنها حضارة التسييس الاجتماعي، بمعنى المشاركة السياسية النشطة للإنسان العام والتي اصطُلح على تسميتها الديمقراطية.

وتقتضي هذه المشاركة، ضماناً لإيجابيتها وفعاليتها، توفُّر شروط حريات وحقوق الإنسان الفرد، وشروط المشاركة في صنع القرار وإدارة شئون الدولة، من خلال مؤسَّسات يجري انتخابها انتخابًا مباشرًا حرًّا، مع الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وتَقتضي كذلك حرية إنشاء مؤسسات المجتمع المدني الطوعية. وتَستلزم الاستجابةُ لهذه الشروط آليةً لحسم المشكلات واتخاذ القرار بما يَتلاءم مع حاجة التطوير والتحديث المطرد للمجتمع. وطبيعي أن تكون آلية مُتطوِّرة مع تطوُّر حاجات ومشكلات المجتمع والاستجابة السوية لها التي تأتي تعبيرًا عن توازن صراع القوى داخل المُجتمع. وطبيعي كذلك أن هذا التحوُّل من منظومة إلى أخرى؛ أي مِن تقليد ترسخ إلى «حداثة» تَستلزم تسييس المجتمع، سوف يُؤدي إلى صراعات وتناقُضات، وتجري محاولات التوفيق والتأويل والتوليف مَرحليًّا، ولكن الحَكَم دائمًا دعم حركة التطوير في السياق الحضاري. ولم تكن اليابان استثناءً.

بدت هذه الشروط غريبة، بل ومُنافية تمامًا للتقليد الياباني. وأكثر من هذا أن بعض المُصطلحات الدستورية والسياسية الجديدة الدالة على نُظُم العمل واستحقاقات الفرد لم يكن لها مُقابل على الإطلاق في اللغة؛ ومن ثم في الفكر الياباني، أي غريبة على التراث. نذكر من ذلك كمثال عبارة «حقوق الشعب» أو «الحرية الفردية» أو «الجمعية العمومية» لمُمثلي الشعب، أو مشاركة نواب الشعب مُمثلين عن عامة الشعب في صنع القرار ومراقبة التنفيذ وحق الاستجواب، ناهيك عن التشريع وكذا حق «المواطنين»، وهو مصطلح جديد في تكوين الروابط أو الأحزاب السياسية، وحق تداول السلطة.

كان التراث السياسي الياباني يتحدَّث عن جهاز شورى وليس جهازًا تشريعيًّا ولا تنفيذيًّا ولا جهاز مراقبة للسلطة التنفيذية أو جهازًا قضائيًّا يتمتع بحصانة دستورية وسلطات مميزة ومستقلة.

عرفت اليابان قبل عصر الإصلاح جهاز الشورى، ويُمثله مجلس دولة يضمُّ عددًا مِن النبلاء أو كبار السن، وهم مُستشارون للعرش والوزراء مثل مجلس الدولة للشوجان، ويعني السادة الأصول أو حكماء القبائل أو الآباء المؤسِّسين شأن مجلس أهل الحل والعقد. كذلك مفهوم «الحقوق» في القانون المدني بدا غربيًا وشاذًّا؛ بل وتغريبًا وانقيادًا لحضارة

الغرب. إذ السائد هو مفهوم الواجب فقط؛ حيث هدف التشريع أن يُحدِّد للفرد الرعية وليس «المواطن» واجباته دون حقوقه.

وبدا أيضًا مفهوم حقوق الفرد من الرعية مفهومًا غربيًّا مُنافيًا للتراث، وكذا مفهوم «الحرية الفردية»؛ إذ لم يكن لهذه المفاهيم أو العبارات مقابلًا في اللغة والمعاجم والممارسات اليابانية. ولذلك لزم سك عبارات جديدة مقابلة، من ذلك مثلًا ترجمة «الحرية الفردية» إلى عبارة تعني «ما ينتقص من صاحب السلطان أو من الحاكم». وعارض السلفيُّون «حق الشعب في المراقبة والاختيار» ورأوا أنَّ هذا يَعني أن العامة يعرفون أفضل من الحاكم الفيلسوف وحامل مسئولية السماء في تحقيق التناغُم على الأرض.

واحتدم الصراع من أجل التغيير. ولم تُحاول الحكومة الاستعانة بالنظريات، بل تعاملت مع مُشكلاتها على أساسٍ تجريبي من خلال دراسة التطبيق العمَلي لنُظُم الحكم في البلدان الغربية واختيار ما هو أكثر ملاءمةً للمشكلات الطارئة في اليابان في سبيل إنجاز مشروعها القومي. وخطَت اليابان أثناء ذلك خطواتها المذهلة على طريق التطوير والسبق العِلمي والتكنولوجي. وكشفت اليابان عن أصالتها في النَّهم المعرفي والتحصيل الانتقائي لما ينفعها ويلزمها من إنجازات الغرب المعرفية-العلمية النظرية والتطبيقية. ويَكفي أن نشير إلى أن اليابان في مطلع القرن العشرين عقدت اتفاقات مع أهم دُور النشر العلمية في الغرب لإصدار طبعة يابانية من منشوراتها في تزامن مع إصدار طبعتها باللغة الأصلية. وكانت اليابان تُترجم آنذاك أكثر من ١٧٠٠ عنوانٍ كل عام، وتُصدر من كل عنوان طبعة تتجاوَز العشرة آلاف، وهي الآن تُترجم سنويًّا أكثر من ٣٥ ألف عنوان.

(٣) الأزمة ودروس من تجربة الهند بين التراث والحداثة

يُمثِّل التاريخ إحدى الأولويات التي تتصدَّر اهتمامات الأمم حين تهم بالنهوض عاقدةً العزم على الحركة نحو المستقبل ودخول ماراثون حضارة العصر؛ إذ إن الأمة تُفكِّر لنفسها وبنفسها؛ أي يكون لها فكرها المُستقل، ويتوفَّر لها ركن من أركان الإرادة الجمعية حين تعي ذاتها التاريخية في استجابة لتحديات مفروضة على هَدي مشروعٍ تطوير حضاري، أو لنَقُل إن تحديث المجتمع رهن شرطين:

(١) وعي عملي عقلاني نقدي بالذات؛ أي بالرصيد الثقافي الموروث، وبالتاريخ في وحدته وحركته كامتداد دينامي إلى المستقبل.

(٢) استراتيجية تطوير حضاري شاملة ومنافسة هي ابتكار ذاتي مؤسَّس على وعي بواقع الذات والواقع الإقليمي والعالَمي.

ويتعيَّن أن نُضيف شرطًا ثالثًا فيما يتعلَّق بالبلدان المستقلة حديثًا:

(٣) تحرير العقل من حيث هو الوعي بالذات من سلطان أيديولوجيا قوى الاستعمار وما فرضته من انحيازات فكرية تدعم صورتها وسلطانها ضد صورة الذات التاريخية في حقيقتها؛ أي إعادة كتابة التاريخ بأيدي أصحابه.

والوعي بالتاريخ هنا ليس مجرَّد ذاكرة انتقائية لأحداث مُتفرقات وفاءً لانحيازات أيديولوجية محلية بديلة. وحريٌّ أن نُدرك أن الوعي التاريخي وعي جمعي، وإعادة لبناء صورة الذات تأكيدًا لوحدة النحن الاجتماعية والانتماء إليها، والحركة الجمعية كمنظومة لإنجاز مشروع التطوير. والوعي بالتاريخ أيضًا ليس وعيًا بمَن نحن فقط من حيث البُعد الزماني وديناميية الفعل المطَّرد، بل ومَن نحن أيضًا بالنسبة للآخرين في الزمان والمكان، أعني الوعي بحركة التفاعل الجدلية محليًّا وإقليميًّا وعالميًّا بكل ما فيها من سلبيات وإيجابيات حتى تكتمل الصورة موضوعيًّا قدر الاستطاعة. هذا ما فعلته أمم كثيرة إبَّان نهضتها: أمم أوروبية والصين واليابان والهند وبلدان أفريقية.

كانت دراسة التاريخ في الهند تَعتمِد على الرواية. ولكن مع تطور الحركة السياسية من أجل الاستقلال والبَعث الوطني بدأت حركة نهضة عِلمية شملت علم التاريخ الذي عُنيَ بدراسة جميع مراحل الماضي. وحدد علماء التاريخ دورهم في العمل على استكشاف المجتمع الهندي من الداخل؛ أي من خلال العمليات الداخلية التي عاشها المجتمع في الماضي وتفاعُلاته محليًّا وإقليميًّا، وتاريخ تطور الأشكال الاجتماعية الهندية، والكشف عن التحولات الاجتماعية التي تشكل أساسًا لما أصاب الهند من تدهور وخضوعها لحكام أجانب. وتركز جهد المؤرِّخين على استكشاف الإرث القديم للوحدة الثقافية والكبرياء المشترك القائم على الميراث الحضاري لكلِّ أبناء الشعب الهندي. وعُني الباحثون بتحرير هذا الإرث من التشوهات التي لحقت به على أيدي الكُتَّاب الغربيِّين.

وظهر التاريخ القومي للهند من منظور جديد كردٍّ فعلٍ ضد الكتابات البريطانية عن تاريخ الهند. وفي هذا يقول بانيكار K. M. Panikar عام ١٩٤٧م:

> ما إن وعَتِ الهند ماضيها … حتى ازداد الإلحاح على كتابة تاريخ الهند على نحوٍ يُعيد بناء الماضي بصورة تعطينا فكرة عن تراثنا.

وقال أيضًا:

> إنَّ تاريخ الهند خلال حقبة الاحتلال ليس نشاطات شركة الهند الشرقية أو مُمثلي التاج البريطاني، بل الانتفاضة المتصلة التي أفضَت إلى تحوُّل المجتمع الهندي من خلال نشاطات أبناء الهند أنفسهم.

كذلك شهدت الهند جدلًا حاميًا بين تيارات المحافظين وتيارات المجدِّدين، ما بين تغريبيِّين ودعاة التطوير الحضاري المستقل مع استيعاب علوم وثقافة العصر. وظهرت حركات فكرية ودينية إسلامية وهندوسية داعية إلى الإصلاح والنهضة. واحتدم الجدل حول دور التراث بصوره المُتباينة وكيفية إعادة تقييم التراث الثقافي وإعادة تأويله ليكون دعامةً للتطوُّر وبناء صورة حضارية جديدة للذات. ونذكر من هؤلاء محمد إقبال ورابندرانات طاغور. يُمثِّل هذان المفكران صورة رائعة للدعوة إلى التآلف بين التقليد والتجديد استنادًا على التفاعل الأصيل بين إيجابيات التراث والإبداع الثقافي الجديد وثقافة الغرب وعلومه وتقنياته.

يقول رابندرانات طاغور (١٨٦٠–١٩٤١م):

> حان الوقت لكي نفتح خزائن السلف ونضع ثرواتهم في خدمة الحياة لتكون عونًا لنا على بناء مستقبلنا.

ولكن طاغور ومحمد إقبال وغيرهما من دعاة التجديد يُؤمنون بأن التجديد الأصيل لثقافة الهند مستحيل بدون الاستيعاب الإبداعي للثقافة العالَمية على هَدي مُتطلبات شعب الهند وقضاياه الملحَّة، وأن يتجلَّى هذا كله في الآداب والفنون والسياسة بما يَصُوغ صورة متكاملة مُتجدِّدة للهند. وهذا ما فعله رادها كرشنان في الفلسفة، ونهرو في السياسة، والكاتب والناقد الأدبي جوبتا في النقد الأدبي. وقال جوبتا: «ليس كل ما يَنتمي إلى القديم يُمكن إحياؤه في العصر الحديث تحت شعار اتصال التقاليد ... إن السبيل الوحيد هو الارتقاء بالتراث مع استيعاب النظرة العِلمية المعاصرة إلى العالم.»

وعمد الأدباء والكتاب إلى استلهام الفيدا وإبراز القيم التي تُمجِّد الإنسان والنزعة الإنسانية والتقدُّم والإبداع والاستقلال الذاتي والمسئولية الذاتية للمرء وتمجيد بهجة الحياة على الأرض.

وظهر من المسلمين والهندوس زعماء إصلاح يُعَبِّرون عن تيارات متقابلة من حيث الموقف من التراث والدين مع تأويل جديد يخاطب به كل منهم أبناء عقيدته، ويَدعم وحدة

الشَّعب الهندي. نذكر من هؤلاء شأن ولي الله (١٧٠٢–١٧٦٢م)، الذي قال إنَّ الرسول جامع بين أعمال النبوة وهي مُلزمة، وبين أعمال غير النبوة وهي غير مُلزمة مثل الزراعة والطب. ويُذكرنا هذا بمقولة ابن خلدون «جاء الرسول ليعلم الناس الدين لا ليُعلِّمَهم الطب.» ورأى ولي الله أن ليس كل ما في التراث الديني واجب التطبيق شرعًا، وأعلن رفض التقليد، وبذا كان مؤسس جماعة أهل القرآن وناصَبَه بعض العلماء العداء.

وعرف المسلمون في الهند زعماء وتيارات إسلامية أخرى بحثت أسباب التخلف ووسائل دعم وحدة الهند. واجتهد هؤلاء للفصل بين الدلالة الدينية للتراث وبين مرجعية عقل الإنسان. نذكر من بينهم سيد أحمد خان (١٨١٧–١٨٩٨م)، مؤسس حركة النهضة الإسلامية التي كانت توءمًا لحركة النهضة الهندوسية. وكان هدف الحركتين النهوض بالأمة الهندية. وكذلك مولانا حسن أحمد مدني، خريج دار العلوم، الذي قال:

> عقيدة الإيمان عالمية لا تخضع للحدود الوطنية.

وقال:

> الوطنية أو القومية مسألة جغرافية، والمسلمون مُلزَمون بالولاء لهذه الحدود مع إخوانهم المواطنين غير المسلمين، وأن يعيشوا في إخاء وانسجام داخل الهند المُستقِلة، وإن كانت ليست دار الإسلام ولكنها ستكون دار الأمان؛ حيث يتمتع كلٌّ بحقٍّ وبحُرية ممارسة شعائره الدينية؛ فالهند وطن الجميع.

وتحدَّث في هذا الاتجاه محمد علي جناح، مؤسس دولة باكستان؛ إذ قال في خطابه أمام الجمعية التأسيسية الباكستانية في ١١ / ٨ / ١٩٤٧م عن تأسيس دولة باكستان العلمانية:

> يُمكنكم الانتماء إلى أيِّ دينٍ أو طائفة أو عقيدة. هذا لا علاقة له بعمل الدولة … إننا نَنطلق من مبدأ أساسي أننا جميعًا مُواطنون لدولة واحدة … حريٌّ بنا أن نضع هذا نصب أعيننا، وسوف تجدون مع الزمن أن الهندوسي سوف يكفُّ عن أن يكون هندوسيًّا، والمسلم سيكف عن أن يكون مسلمًا، ليس بالمعنى الديني؛ لأنَّ الدين عقيدة شخصية لكل فرد، وإنما بالمعنى السياسي كمواطنين أبناء دولة واحدة.

ولكن حين ننظر إلى الحاضر بعيون الماضي، وتغلب الانحيازات الأيديولوجية الطائفية أو الفردية، يَفرُّ الواقع من أيدينا، وتنقطع صلتنا بالحضارة، وتَستنفِد قُوانا صراعات

نظرية مجردة وأوهام وتهويمات، ويُنقَض البناء، ونكون فريسة لمن يقفون بأقدامهم راسخين على أرض الواقع. وحريٌّ هنا أن نتأمل الصراع الدائر في باكستان والهند، وتفاقم خطر الأزمة في باكستان التي تعطلت فيها كل قُوى البناء والتقدم.

(٤) الأزمة واغتيال العقل المصري

إذا كانت استعادة الوعي التاريخي بالذاتية الاجتماعية/الثقافية في وحدتها وتكامُلها شرط لشَحذِ الطاقات للنهضة، فإنَّ لنا أن نسأل عن صورة هذه الذاتية المشتركة التي تُجسِّد الوعي الاجتماعي وتَكفُل تماسك لُحمة وسَدى المُجتمع كبِنية ذات فعالية هادفة في تضافُر وحدة تاريخية ورؤية مُشتركة عن النفس والعالم ... أعني ما هي معالم وخصوصية هذه الصورة؟ وما هو تاريخها النشوئي التكويني التطوري اجتماعيًّا وسيرورتها وكذا صيرورتها في الزمان؟ وما هي المؤثرات الخارجية والمحلية التي اصطلحت معًا على صياغتها على هذا النحو؟ وما هي مرجعيات هذه الصورة نشأةً وتكوينًا؟ هل هي صياغة أيديولوجية في إطار من الكلام المُرسَل أم كشفًا عن أركيولوجيا طبقات ومسارات وتحولات التاريخ ... الواقع الإيكولوجي الجامع لتفاعلات البيئة والإنسان/المجتمع بكلِّ ما في هذين من وحدة وجود شاملة مُتفاعلة. وأيضًا كيف صاغت هذه الصورة سلوك الإنسان ... أعني ثقافته المعيشة التي تَكفُل له البقاء على النحو الذي هو عليه؟ ... صورة الذات هنا فعل وتفاعُل وعادة وذاكرة وتطوُّر مشترك بين المخ والثقافة لبناء ما يُسمى المواطن الملائم niche construction، وتغدو الإطار الحاكم لسُلوكه تحديًا أم استسلامًا؟ مغامرة الحياة أم رضًا بالواقع، تمردًا وإقدامًا برُوح جماعية أم لامبالاة وإحجامًا في فردية ... نزوع إلى الإبداع والتجديد أم سكون وخوف من التغيير ... صفوة القول سؤالنا بإيجاز ما هو محتوى الصورة، وما هو الظرف الوجودي لنشأتها وتطورها في التاريخ؟ وما هي الصورة المستقبلية، صورة مجتمع المستقبل في ضوء هذا الإطار؟ هل هي صورة التحدي والعزم والإقدام في ماراثون الحضارة ... أم الهرب واللامبالاة والأنانية ... والهرب إلى الغيب يأسًا؟

ولكن قبل هذا، أو في ترادف معه، ليكون حديثنا محدَّدًا ونحن نتحدث عن مصر ... أيُّ مصر وأيُّ مصريِّين نعني في الزمان والمكان؟ مصر التاريخ؟ مصر العقيدة؟ مصر العربية؟ أم مصر الأرض الوطن، مصر قاطني المدن أم قاطني الريف؟ مصر السلطة والسلطان من أجانب أو محليين، أم مصر العامة المنتجين المستضعفين؟ مصر الإنجازات العِلمية والتكنولوجية، أم مصر مُستودع الآثار والعاديات؟

إنَّني حين أقول صورة مصر هنا فأنا أعني مصر الأرض السوداء والفلاح ... اقتصادًا وثقافةً وجغرافية وتاريخًا ومعاناة من سطوة الأجنبي واستبداد الحاكم المحلي ... وهؤلاء هم دالة التطور الحضاري الارتقائي وعدة التطوير، وهؤلاء هم مَن لا يتحلَّلون من جذورهم المصرية ولا يَنسبون أنفسهم لعروق وافدة.

القضية الغائبة دومًا عند الحديث عن مصر الحضارة/النهضة يُجسدها سؤال: ماذا أصاب مصر والمصريِّين على مدى قرابة ألفيات ثلاثة؟ نحن بحاجة إلى دراسة عِلمية للظرف الوجودي الذي أحاط بمصر الإنسان/المجتمع لإعادة بناء صورة موضوعية تاريخية اجتماعية، وإعادة بناء الإنسان/المجتمع المصري؛ لأنه الأداة والهدف لإنجاز تطوير حضاري فاعل. هل مصر والمصريون حقيقة مثلما وصفهم المقريزي «قال الرخاء إني ذاهبٌ إلى مصر، فقال الذلُّ وأنا معك.» هل هذه خاصية صورة مصر والمصريين؟

إنَّ مصر في غيبة أو مُغيَّبة عن حقيقة تاريخها بعد أن حجبَته أقنعة أيديولوجية مصطنعة وأساطير لبست ثوب الحقائق وباتت مرجعًا ... روايات غير محقَّقة أحاطت بها هالة ذات قدسية حينًا، أو أكاديمية حينًا آخر ... نحكي عن غزوات القوى الخارجية مع تعاقب الزمن والعهود على مدى ألفين وخمسمائة عام دون الكشف عن الأسباب، لماذا كانت مصر فريسة سهلة؟ وما هي حقيقة الصراعات والأطماع إقليميًّا؟ وماذا فعل هؤلاء بمصر وكيف صاغوا الظرف الوجودي الذي صاغ الإنسان وعيًا وسلوكًا بحيث تتضح الصورة ونعرف لماذا أصبح الإنسان المصري على ما هو عليه الآن من افتقار لصورة ذاتية جمعية تُحقِّق تلاحم الرؤية إلى التاريخ/الحاضر/المستقبل، ... ولماذا تعطل الفعل الجمعي الإنتاجي؛ ومن ثم تعطل الإنتاج الفكري، وجمدت الثقافة في ثوب أسطوري، ثقافة ترسخ التخلف واللامبالاة ... كيف صاغت أحداث التاريخ وأقنعة الأيديولوجيا والظروف الاجتماعية ... أعني كيف صاغت عمليات التزييف الرُّوحي والنهب المادي والاستبداد الشرس والواقع المأساوي ... كيف صاغت هذه جميعًا استجابات الإنسان المصري وثقافته المعيشة وصورته عن نفسه وعن أهل السلطان؟

أزعم أن مصر قبل الغزو الفارسي عام ٥٥٠ق.م. كانت تُعاني حالة انحسار حضاري واهتراء ثقافي أضعف بنيتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، بحيث يسَّر للغزاة مهمتهم. شاعت ثقافة عصر الانحطاط والانحسار التي جسَّدتها الهرمسية التي تلاءَمت بعد ذلك مع حال الإنسان/المجتمع المصري في عصور الاحتلال والقهر والاستبداد والنَّهب المتوالية ... والهرمسية في وجهها السَّلبي، ثقافة العجز وفقدان الإرادة والهرب

إلى الغيب ... ثقافة الغنوصية ... المغرقة في الروحانية والنزعة الباطنية وتأكيد أنَّ صراع الوجود ليس صراعًا من أجل إعمار الدنيا وسعادة الإنسان على الأرض وتطوير الحياة حضاريًّا تأسيسًا على مسئولية الإنسان وإرادته الواعية ... بل الصراع محوره وإطاره صراع الإنسان ضد الخطيئة اشتياقًا للغيب المطلق المتعالي المفارق الفعال ... ولهذا يكون الظرف الوجودي المأساوي والعمل أو الكدح في الحياة تكفيرًا عن خطيئة، وابتلاءً وامتحانًا، وتكون العلاقة بالوجود أو بالسلطة القاهرة عبوديةً واسترحامًا، وأمر الإصلاح موكول إلى الله ... وعلى الإنسان أن يَستعين بالصبر على البلاء ... في انتظار ثواب الآخرة.

ترى الهرمسية الحياة الدنيا دورات اشتياقًا إلى الواحد الأحد. وأن سبيل الإنسان، الفرد، لبلوغ هذه الغاية دوام الذِّكر والاستغفار والإكثار من العبادات والابتعاد عن الدنيا التي هي متاع ولذة. وشر الأمور أن تكون الحياة الدنيا غاية، ومن ثم ينصرف المرء عن الخير الأسمى/الله. والحكمة التي هي الطريق إلى معرفة الله مؤلفة من ثلاثة: الخيمياء والتنجيم والسحر الأبيض، وأثر الثلاثة على البشر، هذا دون السحر الأسود الذي تُمارسه قوى شريرة.

يقول هرمس مثلَّث العظمات، وهو، على الأرجح، تحوت كبير الآلهة في مصر القديمة:

> اجمعوا بين محبة الديانة والحكمة، وقفوا أنفسكم على تعليمها، وإن قدرتم على أن يكون زمان مقامكم في هذه الدنيا مصروفًا بأَسره إلى ذلك دون غيره فافعلوا، ومتى كنتم بهذه الصِّفة سهل عليكم ما يصعب على غيركم.

ألَا نجد صدى لهذه المقولة فيما يُسمى بالدِّين الشَّعبي أو الثقافة المعيشة لدى العامة في ظل القهر والاستبداد وتعطُّل إرادة الفعل والروح الجمعية؟ إنها مركز قوى الجذب كعقيدة مُستضعفين يجري على هديها وبدافعها تأويل أي عقيدة تالية لتكون أداة تكيُّف مع مُقتضى الحال طالَما استمرَّ القهر والمعاناة والاستبداد. وفي هذا المناخ الثقافي الكسيح بدأت تتوالى غزوات الأجانب. وتضافر هذا المناخ مع جهود الغزاة لتدمير كل عوامل المنعة واحتمالات الصحوة الثقافية والاجتماعية. حقًّا لم يحُلْ هذا دون صحوات بين الحين والآخر، ولكن المناخ الاجتماعي، أو الرأي العام السائد بين أفراد المجتمع مُتعاونًا مع قوى القهر يجهضها أو يتخلى عنها. وأصبحت المرجعية الفكرية في حياة المجتمع والأفراد تجسدها ثقافة الهجرة إلى الغيب وانصراف المرء فردًا بكليته إلى شكليات شعائر وطقوس الدين دون إعمار الدنيا.

ومع اتصال حالة الانحسار الحضاري بكل انعكاساتها الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ومع تفاقم الوضع منذ بدايات عصور الاحتلال على اختلاف الغزاة حتى عصرنا الحديث والاستقلال الذي أفضى إلى إبدال استبدادٍ أجنبي باستبدادٍ محلي، ثم اقتران الاستبداد المحلي بتعطل رؤية نهضوية واعية بالتاريخ وبالحاضر، أو عازفة عن النهضة والتحدي الحضاري على الرغم من الوعي بمُقومات ومُقتضيات النهضة ... أقول مع اتصال واطراد الوضع المأساوي بخضوع مصر للاحتلال الفارسي منذ ٥٥٠ق.م. وجَدَت الهرمسية امتدادًا عقيديًّا ووظيفيًّا لنفسها في صورة الرهبنة في ظلِّ المسيحية أو في صورة الصوفية في ظل الإسلام وصوغ المرجعية الفكرية والثقافية للعامة.

ودَعت هذه وتلك الإنسان إلى ما سمَّته فضيلة الانصراف عن الدنيا واللجوء أو الهرب من آلام وعذاب الواقع المهيض إلى رحمة الغيب أو ترك الدنيا لأهل السلطان الطامعين، ولنُقبل نحن بقلوبنا زاهدين مُخلصين نحو الغيب. وسادَت تأويلات غابت معها قوانين الدنيا ومقومات النهوض بالواقع أو الثورة عليه، وانصرف الاهتمام كل الاهتمام إلى استرضاء الغيب على حساب مُتطلبات النهضة، بينما غرق الإنسان المستضعف المُستذل في مُتطلبات الإشباع الغريزي؛ مما فاقم من حالة الانفصام أو ثقافة الانفصام في صورة وجدان فرد يشتاق إلى الغيب أو سلوك فرد طامع في إشباع غريزي وليس طموحًا للترقِّي والتحدي على أرض الواقع.

ووجَدَت جميع النُّظم الحاكمة، أجنبية في السابق، ومحلية بعد ذلك، فرصتها في تغذية هذا الشعور وطقوس الدروشة. وتضخم الوجدان الديني الزائف الداعي إلى الانصراف عن الدنيا، سواء في صورة الرهبنة وتقديس أهلها، أو سلوك الصوفية والتبرُّك الاجتماعي بها، واقترنت هذه وتلك بثقافة الصبر على البلاء بزعم أن أمور الدنيا من اختصاص الساسة دون كل ما يُحقِّق للمرء فردًا أو جماعة حق المشاركة في إدارة شئونه، وأنه صاحب حق في الدنيا مثلما له ثواب الآخرة.

ولهذا ليس غريبًا أن نجد الحكام يَعمدون إلى استرضاء جماعات الصوفية التي كثر أتباعها وتعدَّدت طرقها لتكون هي أو شيوخهم أداة دعم للحكام، وأداة حفاظ على النظام الحاكم وحِفظ الأمن ضمانًا لما يُسمى استقرار المجتمع لصالح السلطان.

ونجد في مصر مثلًا طرقًا صوفية تعددت مع الزمن وتزايد أعضاؤها حتى تجاوَزوا عشرات الملايين، وأصبحوا ثقلًا اجتماعيًّا رهيبًا، وجميعهم يَدينون بالطاعة العمياء والولاء المطلق لشيوخهم الذين هم على صلة بالحكام ومَوضع رضًى منهم، وهم المسئولون أمامهم

عن التوجُّه العقلي والوجداني لأتباعهم. وبذلك قامت الطرق الصوفية تاريخيًّا بدورٍ ما يُعرف اليوم بوزارات الداخلية لتطويع فكر وسلوك العامة وفقًا لرغبة أهل السلطان. ومن ثم نجد الاثنين على وفاق في الوظيفة الاجتماعية وإن تبايَنَ النهج.

وأدعو القارئ إلى أن يُعيد معي قراءة عبارة/عقيدة هرمس، ويقرأ معي أيضًا كمثال ما قاله اثنان صاغا بحسم وجدان عامة المسلمين، وتُروِّج لِفكرهما المؤسسات الدينية الرسمية بدعم من السلطات. وهذان هما أولًا حُجة الإسلام الشيخ أبو حامد الغزالي والثاني الشيخ محمد بن عبد الوهاب صاحب المذهب الوهابي.

يُحدثنا أبو حامد الغزالي أو يتحدث إلى من تَصوَّره تلميذه في رسالة/كتاب بعنوان: «أيها الولد». يتحدَّث هنا عن معنى العلم وحدود العلم اللازم لنَجاة الإنسان في هذه الدنيا ... أي الخلاص من المعاناة ... يسأل الولد معلمه الغزالي:

«أي نوع من العلوم يَنفعني غدًا، ويُؤانسني في قبري؟»

يُجيب الشيخ ليهدي أمة الإسلام وكيف تُوظف يومها لغدها؛ ومن ثم بيان معنى المستقبل في حياتها دائمًا، ويصوغ الإجابة على هيئة تساؤل، فيقول:

«أي شيء حاصل لك من تحصيل علم الكلام والطب والدواوين والأشعار والنجوم والعروض والنحو والصرف غير تضييع العمر بخلاف ذي الجلال؟»

ومن ثمَّ نسأل نحن عن التجليات الثقافية لمثل هذه النصيحة/العظة: أي نفع نجنيه من الحديث عن التحدي الحضاري وبناء أمة عزيزة دعامتها العلم والمعرفة والتكنولوجيا. ولهذا لا غرابة أن يُقبل الناس على كُتب عذاب القبر، والحياة بعد الموت، ويَنصرفون فرادى وجماعات عن قضايا الوطن والوطنية والمواطنة.

وهذا هو أيضًا الشيخ محمد بن عبد الوهاب في رسالته «الأصول الثلاث وأدلتها»، يُؤكد فيها أن العلم هو معرفة الله ومعرفة نبيه ومعرفة دين الإسلام ... فإن الإنسان خُلق فقط لهذا العلم والعمل به والدعوة إليه، وليس لأي شيء آخر.

ويقول: «والعلم علمان؛ علم نافع وهو علم الآخرة، وعلم الدنيا.»

وعنده: «خير العلوم العلم اللدني الذي يأتي عبر مُجاهَدات الروح والنفس» وليس عبر اجتهاد العقل والبحث العقلي.

أليس من حق أهل السلطان أن يَهنئوا بهذا الكلام ويستثمروه للحفاظ على سلطانهم؛ ومن ثم يبذلون أقصى الجهد والطاقة لترويجه وترسيخه في الأذهان باسم العقيدة التي

زيفوها؟ وغاية ما يراه هؤلاء ومن ورائهم العامة أنَّ الحضارة هي عمارة المساجد وإصدار كُتب عن الحياة بعد الموت. ويستغرق العامة، المعذَّبون في الأرض، في قراءة كتب وفي ممارسة طقوس الحياة بعد الموت يَلتمسون العزاء والسَّلوى. ويقترن هذا لزومًا بالانصراف عقلًا عن كل ما يتعلَّق بالحياة قبل الموت والإقبال في نهمٍ غريزي على استهلاك مُنتجاتها. وهكذا تسود حياة لا عقلانية فردية الطابع ... ويَغفُل الجميع عن عقلانية الدين والدنيا.

ولعلَّنا نجد في هذا إجابة على سؤال: لماذا لا يثور المصريون؟ ولماذا يثورون عند امتهان كرامة الوطن والمواطن؟ لقد أطاحت بهم على مدى القرون تأويلات لا عقلانية لمعنى الدين هي امتداد للهرمسية ولا عقلانية الحكمة/الدين في لباس مسيحي أو إسلامي. وأصبحوا بذلك ضحايا يَهيمون مع تخييلاتهم في فضاء لا عقلاني؛ بينما أقدامهم بعيدة عن أرض الواقع. وهكذا كان اغتيال العقل في حياة المصريين على اختلاف دياناتهم.

(٥) الأزمة وخصوصية المسألة المصرية

أزعم أن مصر واجهت محاوَلات خصاء ثقافي مُتعمَّدة على أيدي الغزاة في تعاقُبهم وصراعاتهم الإقليمية للاستئثار بالفريسة. وهذا هدف الغزاة دائمًا في كل بقاع الأرض وعلى مدى التاريخ. وأزعم كذلك أن مصر، التي نبحث عن صورتها، عاشت في معزل عنصري (أبارتهيد) منذ سقوطها فريسةً للغزاة إلى حين تاريخ انبعاث حركة النهضة الحديثة أو عودة الروح المصرية على يدَي رفاعة الطهطاوي أول مَن بعث صورة مصر الحضارة القديمة إلى النور وطالَبَ بوحدة تاريخها، ثم أحمد عرابي أول مَن أطلق صيحة الفلاح المصري مُطالبًا بحق المشاركة في صنع القرار. وكان محمد علي مناسبةً لا سببًا لكسر حاجز المعزل العنصري.

جميع الغزاة في تعاقُبهم ناصبوا الثقافة المصرية العداء القاتل. وجميع الغزاة ابتداءً من الفرس عمدوا إلى تدمير ونهب ثروات مصر المادية والروحية ... إنهم لم يَستنزفوا خيراتها الاقتصادية فحسب؛ بل عاثوا فسادًا، ودمَّروا بيوتَ ومؤسَّسات الثقافة فيها، حلُّوا الجيش وأصبحت مصر بغير أداة للدفاع عن قضية قومية ... ونهبوا الكتب ودمروا المعابد وأسرُوا العلماء وأخرسوا الكهنة ... وكانت المعابد هي المطبخ الثقافي ومراكز العلم أو ترسانة الثقافة وخزانة الوعي الثقافي الاجتماعي تصوغ وتُجدد رؤية المجتمع وإطاره الفكري.

وحريٌّ أن نأتي هنا بشهادة مؤرِّخ قديم غير مصري هو ديودور الصقلي الذي عاش في الإسكندرية في القرن الأول قبل الميلاد؛ إذ يقول: «إن الفُرس بقيادة قمبيز أشعلوا النيران

في كل معابد مصر، وحملوا معهم كل الكنوز إلى آسيا، واقتادوا قسرًا عمالًا مصريِّين لبناء القصور الشهيرة وبعض المدن في ميديا.» وهذا ما فعله الغزاة من بعدهم. ونضيف أنهم أسروا علماء ومن بينهم فيثاغورس الذي عاش ١٨ عامًا في مصر طالبًا للعلم.

وكان الحدث الأكبر الذي قطع الحبل السُّري الواصل بين ثقافة المجتمع كمؤسَّسة وبين أبناء المجتمع، حين أصدر كل من الإمبراطور الروماني ثيودوسيوس في القرن الرابع الميلادي ومِن بعده جوستنيان في القرن السادس الميلادي مرسومًا بإغلاق المعابد وتحريم وتجريم تعاليمها والعبادة، وهو ما يُعادل إصدار مرسوم بإلغاء الذاتية الثقافية المصرية المعبِّرة عن وحدة المجتمع وتضامنه وانتمائه ووحدة رؤيته. ومنذ هذه الوقائع والمصري يُعاني مما نُسمِّيه انسلاخًا عن الذاتية، أو اختلال الأنا. انطوى المصري على نفسه فردًا يجتر ثقافة فقَدَت نبعها وأسباب تجديدها وتحوَّلت في الأذهان إلى أساطير وخرافات.

... وهكذا، أصبح المصريُّون يعيشون فرادى يضمُّهم مكان بغير زمان. وهناك من الغزاة من فرضوا تاريخهم هم على مصر والمصريِّين؛ ومن ثم أصبحوا ينتمون إلى تاريخ لم تَجرِ أحداثه على أرضنا.

وهكذا، المجتمع المصري طُمست صورته المشتركة أو الجماعية إثر سقوط حضارته وإهدار ثقافته التي هي حصاد وعيه المعرفي في التاريخ ... لم يَعُد بالإمكان أن يدرك الإنسان المصري، كمجتمع منتج هادف، الأشياء نفسها وَفق إطار واحد جامع لواقع مشترك؛ إذ بات الواقع، العالم، فرديًّا ... ومع اختفاء إحساسنا بواقع مشترك، وبقضية مشتركة قومية، بعد أن حلَّ الفُرس الجيش المصري رمز قوة المجتمع للدفاع، بعد هذا فقَدنا أداتنا الوسيطة المشتركة، وفقَدنا الحافز المشترك، والهم المشترك للتعبير وتواصُل الخبرات ... تشرذم المجتمع إلى تجمُّع سكني. ومع تمزُّق الشمول المُجتمعي، ومع فقدان الخبرة الفردية لخصوصيتها الكلية؛ أي العامة المشتركة، ومع فقدان آلية الصياغة النَّسقية للحصاد المعرفي وليد الفعل الإنتاجي المجتمعي ... مع هذا كله تحللت الثقافة إلا من أساطير، وتفكَّك التضامن الاجتماعي أو ساد مناخ الاهتراء الثقافي.

ولنقرأ معًا ما قاله العالم المؤرِّخ المصري محمد شفيق غربال في كتابه «تكوين مصر» يصور مصر في أيام هيمنة الإغريق والرومان، وهو ما تكرَّر على توالي الغزوات:

> «بقي الإغريق مُنعزلين، وظلُّوا طائفة مميزة ... وظلَّ المصريون يعملون حطَّابين مُحتطبين ومالئي الدلاء، يُعاملون معاملة الأجناس المُستعبَدة، يكدُّون ويَكدحون حتى يسقطوا من الإعياء، حُرموا من أن ينهض بينهم زعماء منهم، وتُركوا نهبًا لقساوستهم المتعصِّبين.»

ويُضيف:

«وأبقى ملوك البطالمة وقياصرة روما على السخافات والمساخر الدينية عن سوء قصدٍ ونية، وأصرُّوا على الإمعان فيها وهم في قرارة أنفسهم يَحتقرونها بكل جوارحِهم.»

ومع جفاف مَنابع الثقافة القومية، وغياب العمل المجتمعي المُعبِّر عن العلاقة الإبداعية بين الإنسان والبيئة في صورة معرفة، ومع تعاقُب الغزاة والتسلُّط والقهر غاب الوعي التاريخي أو الوعي بالتاريخ، وتعطَّلت قدرة المجتمع على صياغة صورة عن ذاته ممتدة من الماضي إلى مُستقبل يهدف إليه بجهده علمًا وعملًا عبر الحاضر.

وأصبح هذا الواقع الثقافي المُهترئ هو المستودع اللاشعوري الحاكم زمنًا طويلًا؛ ومِن ثمَّ نتوقَّع توترًا بينه وبين أي محاولة للتجديد والتغيير في ضوء واقع حضاري مُغاير، بل إنه سوف يؤثر سلبًا على جهد وسلوك الإنسان المصري الذي هو أداة التطوير. وطبيعي أيضًا أن الإنسان/المجتمع حين يُواجه كارثةً أو انتكاسة وهو عاطل من بنية ثقافية عقلانية تُفسِّر له الأحداث فإنه سرعان ما يرتدُّ تلقائيًّا إلى رصيده الموروث. وهذا ما حدث على مدى قرنين من الزمان مع محاولات النهوض والتعثر؛ إذ مع مطلع النهضة يُشرق الأمل، ومع النكسة ينطلق اللاشعور ومُحتواه اللاعقلاني.

وعلى الرغم من أن الزعماء الذين تصدَّوا للنهضة رصدوا جهدهم لبناء مصر الحديثة، إلا أنهم لم يراعوا أبعادًا مهمة مثلَما حدث في اليابان أو الهند أو الصين. إذ استعانوا بالاستبداد لإقامة العدل إشباعًا لموروث ثقافي يَفرض هذا النهج الخاطئ، وتحقيقًا لمبدأٍ تردَّد في عبارة المستبد العادل، وهي مقولة خاطئة ومنافية لمقتضيات حضارة العصر. وإزاء الاستبداد يظلُّ المصري محتميًا. بموروثه الثقافي السلبي. ولم يضع من تصدوا للنهضة من زعماء وأحزاب أزمة الإنسان المصري، وحالة انسلاخ الأنا وجذورها التاريخية؛ بل إنهم جميعًا ولا يَزالون حتى الآن يخشون الإنسان العام الذي هو معلم/حضارة الصناعة والمعلوماتية، فإن ثورة/حضارة الصناعة هي ثورة الإنسان العام المشارك الفعال في حرية.

وتتجلى صورة الإنسان المصري في حكمته التي تُبلورها أمثاله العامية. وهذه الأمثال تحمل نقيضين ... أمثال تدعم سلوك اللامبالاة والانطواء والسلبية وعدم الانتماء ... وأمثال أخفاها القهر والاستبداد والتي تَدعم الروح الجمعية والتحدي والبناء. ونشَأَت كذلك على

أرض مصر ثقافتان أخريان؛ ثقافة السلطة وثقافة العامة المستضعفين. وتُحدِّد كلٌّ من هاتين الثقافتَين صورة الذات وصورة الآخر والسلوك الواجب نحو الذات ونحو الآخر. صورة الذات عند السلطة الأبَّهة والثراء الفاحش والبطش والاستبداد بالآخر ... وصورة الذات عند العامة التحايل على البقاء ... والتوحُّد رياءً مع المعتدي وهذا المبدأ هو أساس ثقافة الفهلوة المعتمد على مدى تاريخ مصر ... وكذلك ثقافة الصبر على البلاء ... وتنبعث من أعماق النفس ما استقر فيها على مدى التاريخ، أعني ثقافة الهرمسية ... الدعاء إلى الغيب، والعوض عند الغيب، والهرب إلى الغيب.

وتفاقمت هذه الثقافة في العقود الأخيرة في ظلِّ واقع الاستبداد وانسداد سُبل الحراك الاجتماعي وتعطل أسباب تحقيق الطموح ووأد الأمل خاصة عند المرشَّحين ليشغلوا مكانًا في الطبقة الوسطى، وهم خريجو الجامعات. ولذلك ليس غريبًا أن نرى من هؤلاء مَن يتطرَّفون في تصديهم للواقع في ضوء أحكام نابعة من هذا العمق اللاشعوري دون اعتماد على العقل لشحذ الطاقات من أجل التغيير والتطوير وَفق صورة ذاتية حضارية منافسة على الصعيدين المحلي والعالَمي.

وارتدَّت مصر خلال العقود الثلاثة الأخيرة إلى اللاشعور الهرمسي، وأضحت تجمعًا سكنيًّا مُنفلت الغرائز وليست مجتمعًا. وأصبحت صورتنا الذاتية نثارًا في أزمة هي تجلٍّ لواقع الحال. تعطل الفعل الإبداعي لإنتاج مشروع الوجود على مستوى حضارة العصر، وغاب الوعي التاريخي الذي يصوغ رؤية واحدة موحَّدة لنسيج الأمة على مدى تاريخها في تطوره الجدلي. وغابت الرؤية المستقبلية التي تُمثِّل وعاءً لطاقات الأمة وهدفًا لها وحصادًا لإبداع العقل العلمي. وغابت قضية إعادة بناء الإنسان وإعادة تنظيم البنية الذهنية الثقافية بدلًا من شيوع الثقافة الاحتفالية. وبدلًا من أن نعيش عصر العقل والواقع والتفكير العِلمي ارتمى الناس أفرادًا كلٌّ وَفق مذهبه في أحضان ماضٍ انتقائي التماسًا لخلاص وهمي. وعشنا زمنًا مُحلقين في فراغ الأمة الإسلامية والأمة العربية قبل أن نُرسخ مواقع أقدامنا هنا في مصر لتكون هي البداية والمنطق، ونَبني مصر ندًّا حضاريًّا على أساس مشروع تطوير حضاري يُعزِّز العقل والروح معًا.

هكذا غابت الصورة الذاتية للمُجتمَع، فهل يمكن للآخر أن يصوغ صورة عن ذاتيتنا على أساس موضوعي دون أن تتوفَّر لنا هذه الصورة ودون أن نصوغها نحن بفعلِنا الحضاري؟ ثم نتحدَّث عن الانتماء؟

(٦) صورتنا لدى الآخر في عصر التحول

استطرادًا أو استكمالًا للصور المتعدِّدة التي تَعرضها المرايا والنَّوافذ نَعرض فيما يلي مثالًا جديرًا بالاهتمام لصورتنا نحن لدى الآخر، وذلك في سياق عرض صورة أفريقيا في عصر المعلوماتية. نقرأ هذا العرض عند عالم الاجتماع والفيلسوف مانويل كاستل في سفره الضَّخم «عصر المعلومات»، الصادر عام ١٩٩٩م، في المجلد الثالث ص٧٠–١٢٢. ولنا أن نتبيَّن من خلال هذا العرض ومُقارنته بحالنا مدى صِدق انتمائنا لقارة أفريقيا.

يقول:

> في الربع الأخير من القرن المُنصرِم حدَثَت ثورة تكنولوجية مُتمركزة حول المعلومات أدَّت إلى تحوُّل أسلوب التفكير والإنتاج والاستهلاك والتجارة والإدارة والاتصال والحياة والموت وشن الحروب والعلاقات والممارسات الجنسية. وتُشكِّل اقتصادًا كوكبيًّا شاملًا الكوكب كله، يَربط أعدادًا من البشر المُهمِّين وأنشطتهم من مختلف أنحاء العالم؛ بينما يسدُّ الطريق أمام شعوب وأقاليم ليَحُول دونهم ودخول شبكات القوة والثورة … ونشأت ثقافة الخائلية الواقعية. ويقول عن معنى هذه الثقافة: وأعني بالخائلية الواقعية real virtuality منظومة يكون فيها الواقع نفسه (أي الوجود المادي/الرمزي للناس) غارقًا بالكامل في مشهد لصورة خائلية في عالم الإيهام، حيث الرموز ليست مجرَّد مجازات وإنما تُؤلِّف الوجود الفعلي. (الخاتمة، مجلد ٣)

وشملت ثقافة الخائلية الواقعية عالمًا سمعيًّا بصريًّا مُتفاعلًا في تزايد مطرد، نفذ إلى التصورات الذهنية والاتصالات في كل الأنحاء دامجًا تنوع الثقافات ضمن نص فائق إلكتروني electronic hypertext. وإذا بالمكان والزمان، وهما الأساس المادي للخبرة البشرية، تحوَّلا إلى فضاء تدفقات space of flows يُهيمِن على فضاء الأمكنة؛ وإلى الزمان اللازماني timeless time الذي تجاوَزَ زمن ساعة الحقبة الصناعية.

ونجد في عصر التحوُّل التعبيرات الخاصة بالمقاومة الاجتماعية لمنطق سيادة المعلوماتية والعولَمة تدور حول هويات أولية خالقة مجتمعات محلية دفاعية باسم الرب أو الوطن المحلي أو العِرق أو الأسرة. ويتداخَل صعود المعلوماتية مع صعود اللامساواة والاستبعاد الاجتماعي في كل أنحاء العالم … وكذا إعادة هيكلة الرأسمالية ومنطقها القاسي في المنافسة … ولكن الشروط التكنولوجية والتنظيمية الجديدة لعصر المعلومات تُهيئ نقلة جديدة قوية للنمط القديم لالتماس الربح.

إنَّ صعود الرأسمالية المعلوماتية/الكوكبية خلال الربع الأخير من القرن العشرين تَوافَق حدوثه مع انهيار اقتصادات أفريقيا وتفكُّك الكثير من دولها، وانهيار غالبية مُجتمعاتها ... فوضى سياسية، هجرات جماعية، عنف، انخفاض مستوى المعيشة، اعتمادية على الخارج ... وأرى أن ثمة أسبابًا هيكلية واجتماعية لهذا التوافُق التاريخي ... وأسهمت عوامل في إنكار الإنسانية dehumanization على شعوب أفريقيا.

في عام ١٩٥٠م تصدر أفريقيا أكثر من ٣٪ من صادرات العالم.
في عام ١٩٩٥م تُصدر أفريقيا ١,١٪.
في عام ١٩٨٠م أفريقيا هدف ٣,١٪ من صادرات العالم.
في عام ١٩٩٥م أفريقيا هدف لـ ١,٥٪ من صادات العالم.
انخفَضَت واردات العالم من أفريقيا من ٣,٧٪ عام ١٩٨٠م إلى ١,٤٥٪ عام ١٩٩٥م.

- مزيد من الاعتماد على القروض من البنوك الدولية مما يزيد التبعية.
- العزوف عن التصنيع المحلِّي والاكتفاء بالاستيراد.
- زيادة واردات الأغذية.
- ضعف البحث العلمي.
- الوجود رهن المساعدات الخارجية والقُروض الأجنبية والمنح، هذه هي القسمة الأساسية المميزة للاقتصاد السياسي.
- سداد الديون غير ميسور إلا من خلال إجراءات تبعية [مثل شن حرب بالوكالة أو بالمشاركة بعض الديون].
- بيع الأراضي والبنوك وتمليكها للأجانب.
- ضعف كلمة الدولة وانحسار دورها مع دول حوض النيل، لم تَعُد الدولة القائدة/النموذج.

والنتيجة: التهميش عالميًّا وإقليميًّا.

وهذا هو واقع أفريقيا دون قارات العالم ... لماذا؟
باحثون يرَون:
بيئة مؤسسية ليست موضع ثقة.
تهاوي البنية التحتية للإنتاج والاتصال ورأس المال.

سياسات اقتصادية خاطئة تعوق الصادرات والاستثمار لصالح جماعات مصالح محلية لارتباطهم ببيروقراطية الدولة؛ ومن ثم ضعف أو انهيار القدرة على المنافسة والمشاركة في المجتمع العالمي المعلوماتي الشبكي.

على الرغم من التهميش في داخل الشبكات الكوكبية، توجد موارد قيمة، مثل البترول والمعادن ... لا يزال لها رواجها في التصدير، وتُحقِّق نموًّا اقتصاديًّا ... ولكن المشكلة هي استخدام الحكومات لعوائد الصادرات. ونجد البيروقراطية الثرية تَنعم بمُستوًى عالٍ جدًّا ومسرف في استهلاك واردات باهظة الكلفة، بما في ذلك المنتجات الغذائية والأزياء حسب الموضة العالمية من الغرب.

تدفُّقات رأس المال من البلدان الأفريقية إلى الحسابات الشخصية والاستثمارات الدولية المُربِحة في كل أنحاء العالم التي تفيد فقط قلَّةً من الأثرياء تُوفِّر ثروات خاصة لإبعاد استثمارها إلى بلد المنشأ لهذه الثروة.

نَلحظ اندماجًا انتقائيًّا لقطاعات صغيرة من رأس المال الأفريقي وأسواق الوفرة والصادرات المربحة داخل الشبكات الكوكبية لرأس المال والسِّلع والخدمات، بينما جماهير الناس في فقر مُدقع وجهل.

ويُؤدي هذا إلى سقوط الاقتصاد التقليدي في أزمات بسبب العجز الشديد عن التصدي والمنافسة، مثل الزراعة وإنتاج الغذاء للسوق المحلية مما يسهم في مزيد من التفكُّك.

وبذلك لا تكون أفريقيا خارجة بالنِّسبة للاقتصاد الكوكبي؛ بل بالعكس تمامًا، إنها مُفكَّكة ومجزأة أي مندمجة كشظايا متناثرة في الاقتصاد الكوكبي ... إنها ساحة غير استثمارية لأهلها ... مؤسَّسات وعمال أفريقيا مقطوعة الصِّلة بالاقتصاد الجديد المميز للعالم؛ بينما النخب الأفريقية مُرتبطة بالشبكات الكوكبية للثروة والقوة والمعلومات والاتصالات.

تعيش أفريقيا في معزل عنصري تكنولوجي مع فجر عصر المعلومات.

Africa’s Technological Apartheid at the Dawn of the Information Age.

إنَّ تكنولوجيا المعلومات والقُدرة على استخدامها وملاءمتها هي العامل الحاسم في توليد وتحقيق الثروة والقوة والمعرفة في عصرنا. ولكن أفريقيا الآن مُستبعَدة من ثورة تكنولوجيا المعلومات.

البنية التحتية المادية physical infrastructure فقيرة جدًّا بالقياس إلى البلدان النامية الأخرى، ناهيك عن البلدان المتقدمة: توليد الكهرباء، خطوط التليفونات، الطاقة، سهولة الاتصال. بعد هذا كم الحواسِب الإلكترونية والمهارات والمحتوى ... غالبية العمل

المحوسب خاص بمُعالجة بيانات روتينية وليس بصناعة القرار ... الاستجابة لاستخدام الحواسِب جاءت نتيجة تشجيع من شركات إنتاج الحواسب أو نتيجة أيديولوجيا ترى التقدم والانتماء للعصر شكليًّا ... وهذا يرسخ التبعية والتخلف التكنولوجي وتكوين ثروات للنخبة البيروقراطية دون أن يَرتبط هذا بمُتطلبات الاقتصاد أو الخدمة العامة.

الدولة النهَّابة The Predatory State الدور التدميري للدول-الأمم الأفريقية للاقتصاد والمجتمع.

يقول: فريمبونج-أنساه Frimpong-Ansah، محافظ البنك المركزي السابق في غانا:

> ليسَت العقبة أمام النمو القيود المفروضة على رأس المال؛ وإنما الشيء الحاكم هو القُدرة المؤسسية على تعبئة المدخرات وتوجيهها وتوظيفها.

ويقول آخر:

> «إنها أزمة مؤسسات ... أزمة أمة تخضع لاستبداد دولة. عناصر الطبقة الحاكمة هم عناصر أقرب إلى أن يكونوا مرتزقة؛ حيث نجد سيطرتهم على مناصب الحكومة والتميُّز تخضع لرحمة قرارات نزوية لحاكم مطلق.»

سياسة الكروش التي لا تَمتلئ the politics of the belly، هذه أزمة أفريقيا في رأي جان-فرانسوا بايار؛ إذ إنَّ النخبة أصحاب هذه السياسات عاطلون من أيِّ استراتيجية سوى تكديس الثروات نهبًا من بلدهم وارتباطات بلدهم في العلاقات الدولية.

الحل لأزمة أفريقيا هو البناء من القاعدة، من الصفر وصولًا إلى الحداثة عبر طريق مُغاير يَرفض القيم والأهداف السائدة اليوم في قيم الرأسمالية الكوكبية ... الاعتماد على الذات ... ولكن ثمة عقبات تحُول دون ذلك أهمها مصالح وقيم الغالبية من النخبة السياسية في أفريقيا وارتباطهم بالشبكات الخارجية بُغية مصالحهم الخاصة.

Manuel Castells, The Information Age, vol.3, pp. 70–122.

عن الهرمسية وأركيولوجيا العقل المصري/العربي

الهرمسية نسبة إلى هرمس مثلَّث العظمات أو المُعظَّم ثلاثًا، رسول الآلهة إلى بني الإنسان في نظر العقيدة المصرية القديمة. وثمة روايات مختلفة بشأن هرمس والمتون الهرمسية ولأيٍّ هرمس تعود ... والذي يعنينا هنا الرواية المرجَّحة التي تَنسب هرمس إلى الحكمة المصرية وربِّ الحكمة والكتابة في مصر القديمة الإله تحوت أو طوط، وهو الذي أطلَق الإغريق عليه اسم هرمس في إشارة إلى أحد الأرباب الاثنَي عشر عند الإغريق.

ويُمكن القول إنَّ الهرمسية كانت الإطار العام للمُعتقَد الديني المصري قديمًا أو الثقافة الشعبية التي ترسَّخت وسادت وإن تبايَنَت صورها، والتي تَعتمِد ما يُسمَّى السحر الأسود وتسخير قوى خارقة للطبيعة لمصالح بشرية. إنها أشبه بالأدب الشعبي شأن ألف ليلة كمثالٍ، التي لا نعرف مؤلفًا واحدًا لها وإنما نصوص كثيرة تراكمت لمؤلِّفين عديدين تحت عنوان واحد، وربما في أزمنة مُتوالية ومن مصادر مُتباينة. ولكنَّها مع هذا ترسَّخت دينًا شعبيًّا وسلطانًا ثقافيًّا غالبًا يتحدَّى الزمن في ظل سيادة الركود الاجتماعي؛ ومن ثم جمود الفكر وهيمنة الأسطورة. وأصبحت بذلك سر الأسرار والقوة الفاعلة الخفية التي لن يَقهرها سوى فعلٍ اجتماعي جديد نشط مؤسِّس لثقافة جديدة.

ويرى عديد من المُفكِّرين أن للهرمسية جانبَين؛ سلبيًّا وإيجابيًّا، وأنها بجانبَيها المصدر الذي نبعت منه الرهبنة المسيحية التي كانت بداية نشأتها في مصر وانطلقَت منها إلى بلدان أخرى. وكانت الهرمسية أيضًا مصدر التصوُّف والحكمة الإشراقية وفكر إخوان الصفا. وتُمثل كذلك في إحدى صورها الكتاب المقدس عند الصابئة وعند غيرهم، ونجد جوهرها في العديد من عقائد شاعت في المنطقة. وجدير بالذكر ما قاله الفيلسوف الصوفي الإشراقي

شهاب الدين يحيي السُّهروردي المعروف باسم «السُّهروردي المقتول» (١١٥٤–١١٩١م)؛ إذ قال: إن هرمس هو النبي إدريس. وقال عنه اليهود لشيوع أسس الهرمسية عندهم إنه النبي إخنوخ.

وتُعتبر الهرمسية شأنها شأن جميع العقائد حمَّالة أوجه، وتخضع للتأويل إيجابًا وسلبًا وفقًا لُمقتضيات المجتمع في حالته سكونًا وحركة، قوة وضعفًا؛ إذ ثمَّة معامل ارتباط وثيق يُؤكده التاريخ بين موقف ووَضعِ المجتمع قوةً وضعفًا، وبين السلوك والثقافة والحياة الباطنية والتنظيم الاجتماعي الهادف.

تُؤكِّد شهادة التاريخ أنَّ التفكُّك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والعسكري في مجتمع ما يَنعكس واضحًا على سلوك وثقافة المجتمع ومعتقداته وحياته الذهنية والباطنية؛ أي إن حالة التفكُّك والتحلل تصيب جميع جوانب الحياة الاجتماعية وليس بعضها دون الآخر. ويضعف هنا دور النخبة الثقافية التي تُجسد حالة التحلل مثلما تسود حالة من عدم الثقة في السلطة؛ بل وحالة من الشك العام في التقاليد والقيم والمعايير العامة ومصداقية السُّلطة التي تلجأ إلى الاستبداد. ويَنزع المرء أو أفراد المجتمع إلى الهرب من هذا الواقع المهيض والعدواني إلى واقع آخر يصنعه الناس من رموز ثقافية مقطوعة الصلة بالحقيقة وتُعفيهم ظاهريًّا من آلام المواجهة ليتقبلوا آلامًا أخرى تمنيهم بالخلاص في حياة آجلة.

هذا على عكس الحال حين يكون المجتمع قويًّا تنظيميًّا، وقويًّا من حيث الفعالية العامة ويسود الأمن والأمان نفسيًّا وثقافيًّا وتغلب العقلانية والثقة بالنفس وبالمستقبل وبالقُدرة على النهوض وتحمُّل المسئولية القومية والفردية، وهو ما يُوصف إيجازًا بالانتماء.

تؤكد الهرمسية كمثال، في جانبها الإيجابي، على أن الفعالية الاجتماعية للإنسان هي استطراد لعملية اكتمال خلق الكون. وتتجسد هذه الفعالية في إبداعات الفنون والعلوم واكتشاف نواميس الكون ومعرفة كيفية ضمان النظام، كما تؤكد على الانفتاح العقائدي إزاء المعتقدات الأخرى. وهذا هو الجانب الذي انتقل إلى أوروبا منذ بواكير عصر النهضة في صياغته الروحية مع انتقال كُتب مقدسة أخرى للهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية. وكانت جميعها غذاءً روحيًّا ودعمًا فكريًّا في الصراع ضد الكنيسة ونزعتها الانغلاقية والاستبدادية.

مثال ذلك أنَّ الهرمسية تصف في جانب منها أن هبوط الإنسان الأول من السماء عبر أفلاك الكواكب إلى عالم الطبيعة لم يكن حدثًا وليد خطيئة عصيان، بل بفعل حب وكرم ومباركة الرب. وهكذا تُعفي الإنسان من الشعور بالخطيئة أو الذنب الذي يُلاحقه في حياته الدنيا ويجعل دنياه ساحة توبة واستغفار ولا شيء آخر.

يقول هرمس: إنَّ الله خلق الإنسان على صورته وأحبَّه لأنه ابنه الوحيد (أي كلمته) سبحانه؛ إذ كان جميلًا على نحوٍ لا يُقارَن بغيره، إنه صورة الرب وأحبَّ الله فيه صورته. ومنَحَه الله سلطانًا ... سلطان العقل على المخلوقات الفانية غير العاقلة.

ويُضفي هرمس رسول الإله الواحد الأحد، حسبما كان تعريفه، قيمة كبرى على الإنسان بما يعني حق الإنسان في التكريم وإجلال قَدرِه. ويعني هذا إدانة قدسية لكلِّ مُحاولة للاستبداد به والحط من مكانته ... ويضع هرمس الإنسان في مَرتبة سامية أو فلك تالٍ للكون والإله، وحمَّله الأمانة. وهذا هو المعنى الجليل الذي استقَتْه النهضة والحركات الإنسانية في أوروبا ولكنه غاب في عصور الظلام والاستبداد التي سادَت مصر مهبط الهرمسية.

ويقول هرمس:

> لقد صنع الصانعُ (الإله) الإنسانَ ليُشاركه الحكم، وإذ قبل الإنسان هذا العهد بالكامل صار مصدرًا للنظام في العالم.

ويقول:

> والإنسان يفوق ملائكة السماء في الكلام بلا خوف ... الإنسان أعجوبة تستحقُّ التشريف والتبجيل.

ويرى هرمس أننا نعرف الإله عن طريق تأمُّل روعة الخلق وفهم نواميس الكون. وحفَّزت هذه الرؤية الكثيرين مِن العلماء إلى البحث في تاريخ الإنسان والكون.

ويقول هرمس:

> إنَّ دارس الحكمة الخالصة هو دارس لكل العلوم، لا كنظريات مُهوِّمة؛ بل كولاء للإله «آتوم» ... إذ إنَّ تلك العلوم تكشف عن عالم كامل النظام بقوة الأرقام.

ويقول هرمس في هذا المعنى أيضًا:

> خلق الله الإنسان على صورته ليكون زينة العالم ... وعمل الإنسان (أي دوره) هو أن يُكمِّل عمل الإله «آتوم».
>
> لقد خلق الله الإنسان ليكون سبيله في خَلقِ النظام والجمال في الكون.

وهذه المتون جميعها يُمكن تأويلها لتكون عامل حفز لتأكيد دور الإنسان/المجتمع في إعمار الدنيا واحترام حقوق الإنسان والبحث العلمي في ظواهر الطبيعة، واستكشاف نواميس الكون والإنسان.

بيد أننا نجدُ للهرمسية وجهًا آخر سلبيًّا ظلَّ ولزمنٍ مُمتدٍّ طويلًا ملاذ المستضعفين المقهورين المُعذَّبين في الأرض. ويُمثل هذا الوجه الرمز الاجتماعي الذي يُحلِّق بخيال الإنسان في عالم آخر يلتمس فيه إشباعًا وتقديرًا مفترضين أو متوهمين تعويضًا له عن واقع حقيقي أليم مهين. ويكون الرمز التخييلي بديلًا عن الفعل الدنيوي لتغيير الواقع ودراسة أسباب الآلام على الأرض. وهذا هو الجانب الذي ساد في فترة الانحسار والضعف الحضاريَّين لمصر القديمة، وامتد مع الزمن في ظل الغزوات الأجنبية وما فرضته من نُظُم حكم استبدادية واستنزاف لخيرات البلاد وتدمير لأواصر العلاقات الاجتماعية وأركان الثقافة. ولم يكن غريبًا، كما أكد المؤرِّخون، أن تلجأ نظم الحكم الاستبدادية الغازية إلى تشجيع هذه المساخر. ولكن الأغرب أن نُظُم الحكم المصرية أخيرًا بدلًا من أن تجعل مُهمتها الأولى ثورة ثقافية تُعيد بناء عقل الإنسان المصري إذا بها تكون امتدادًا لسياسات القهر والاستبداد للحكام الأجانب؛ ومن ثم تضاعف من ترسيخ الجانب اللاعقلاني للثقافة الشعبية المتوارثة.

ونجد في فترات الانحسار والاستبداد التي سادَت على مدى أكثر من ألفين وخمسمائة عام ولا تزال مُمتدةً، نرى غلَبة التأويل الذي يُرسِّخ الروح الفَردية الأنانية والهرب من المسئولية الاجتماعية، ويُعزِّز الهرب إلى الغيب دون الاندماج الجَمعي والاجتماعي في شئون الحياة الدنيا وتطويرها جماعيًّا. ويرى الناس في هذا آلية للحفاظ على الذات والبقاء أفرادًا تحاشيًا للمُواجَهة مع قوى بطش طاغية.

يقول هرمس في فصل تحت عنوان «راعي البشر»: «يفوز الإنسان بحبِّ الآب، أي الإله، بفضل حياة التقوى والنَّقاء والتسبيح بحمده، والتوسُّل والتضرع له، وترنيم التراتيل والأدعية والمأثورات، وأن يَنبض قلبه حبًّا للرب، ويَرتفع عن شهوات الجسد وحواسه.»

ويقول هرمس في صلاته وترانيمه وتسابيحه:

«بتسابيحي أعبدك يا مَن أنت الخير وحدك.
لتكن مشيئتك.
أسألك تثبيت إيماني بعرفاني وحبي لك.»

ويقول:

«حياة الإنسان على الأرض يَحكمها القضاء والقدر.»

...

حياة الإنسان على الأرض فُرصة للتطهر.

ويقول:

خلق الإله الخَلق لنراه في خلقه ... وسبيلنا العبادة.

ويقول في فصل تحت عنوان «عن الفكر والحواس»:

«التقوى والتفاني عبادة لوجه الله هي عين الحكمة اللَّدُنية أو العرفان به سبحانه. ومَن عرَف الرب أوتي خيرًا كثيرًا.»

ويقول هرمس:

«أول واجبات المرء الفاضل بطبعه ... تعظيم الله عزَّ وجل وشُكره على معرفته، وبعد ذلك فللناموس عليه حقُّ الطاعة له والاعتراف بمنزلته، وللسلطان (أي الحاكم الدنيوي) على المرء حق المناصحة والانقياد ... والثواب الأُخروي وحده هو الغاية.»

والأزمة عند الإنسان الهرمسي يجسدها سؤال المريد الهرمسي إلى مُعلمه:

«لماذا قُدِّر على الإنسان القيام في مادة الجسد بدلًا من العيش مع الأرواح في سعادة إلهية أبدية؟»

إنه هاجسُ الخطيئة وحرص النفس على العودة ... الردَّة إلى الماضي ... إلى ملكوت الرب ... ولهذا نجد من بين صلوات العابد الراغب في التحرُّر من سجن المادة/الجسد صلاة يُناجي فيها ملكوت السماء ويقول: «نحن البشر تحملنا البؤس والشقاء بالحلول في ثياب الرذيلة الحقيرة (أي الجسد) ... نسألكم: ما الإثم الذي اقترفناه لكي يحق علينا عذاب الدنيا؟»

وطبيعي أنَّ مثل هذه الثقافة تخلق عقلًا ماضوي النزعة، يرى الماضي دائمًا عصرًا ذهبيًّا ولَّى، وأنه آثمٌ بطبعِه وأن النفس الأمارة بالسوء هي الآثمة الجانية، ومن ثمَّ لتكن الحياة كلها منصرفة للتكفير عن الخطيئة سعيًا للخلاص.

والسؤال الآن سؤال مركَّب: ما هي طبيعة وقدرات الإنسان الذي تَستغرقه مثل هذه الثقافة؟ وكيف يكون إطاره الفكري ونظرته إلى الوجود وإلى أي وجهة يكون مخاض

سلوكه في الحياة؟ ومَن هو القدوة والمثل الأعلى؟ وما هي نظرته إلى العقل ودوره؟ وما هو معنى ووظيفة المعرفة ومصدرها في تمايز مع ثقافات أخرى تُؤمن بالآخرة وبعالم الآخر ولكنها تمتلك نظرة مغايرة إلى معنى وجود الإنسان على الأرض ودوره ورسالته في الحياة الدنيا؟ ذلك لأنَّ الإجابة على هذا السؤال المركَّب ربما تلقي ضوءًا على الإنسان الذي تستوعبه مثل هذه الثقافة/العقيدة. ويتبع هذا سؤالٌ آخر: وهل مثل هذه الثقافة قدرٌ لا فكاك منه أم أنها نتاج واقع حياتي معيش يمكن أن تتغير مع تغير الواقع ويتغيَّر معها الإنسان؟

ثمة قضية محورية في الثقافات الإنسانية على اختلافها، وهي العامل المحدد لطبيعة نظرة الإنسان إلى الوجود وإلى رسالته. هذه القضية يُمثلها سؤال: مَن هو الإنسان أو النفس الإنسانية التي هي المصدر الأول لوجودي؟

نجد إجابتين:

الإنسان، أيًّا كان المصدر الأول، كائن اجتماعي/سياسي؛ أي معنيٌّ بشئون الحياة الدنيا، وأنه أهلٌ لأن يتحمَّل مسئولية أن يُعمِّر الأرض ويحقق الخير لنفسه وللمجتمع، أي شريطة توفر حياة اجتماعية مشتركة لها قواعدها ونظامها أو سياستها، وبدا يُحقِّق تناغمًا مجتمعيًّا هو بعض التناغم الكوني.

أو أن يقول:

الإنسان نفس هبطت إلى الأرض بسبب خطيئة النفس وبات لزامًا التكفير عن الخطيئة، وكل نفس/فرد مسئول عمَّا اقترف، وإنَّ سعي النفس للخلاص مسئولية فردية وجهد فردي؛ ومن ثم ليس على النفس من واجبات لها الأولوية سوى المجاهَدة الدءوبة وفقًا لطقوس وشعائر للخلاص من الخطيئة الأولى والعودة إلى مُستقرِّها الأول في رحاب حضرة الوجود الأسمى.

هذه ثقافة وتلك ثقافة أخرى، وتلزم عن كلٍّ منهما حياة اجتماعية مغايرة. وجدير بالذكر أن الفهم الأول لا ينكر عالم الآخرة ولا ينكر الرب وواجب الاشتياق إليه وأداء الطقوس والشعائر لوجهه، ولكنه يقدم صورة أخرى للكون وللإنسان غير الصورة التي صاغتها الهرمسية في جانبها السلبي الشائع. كذلك لا يُنكر الفهم الأول مبدأ الخلق، ولكنه يؤكد مبدأ الفعالية الاجتماعية المُستقلة والتكافل الاجتماعي ومسئولية الإنسان على نحو ما نجد في ثقافة الغرب في عصر النهضة والتنوير وفي شرق آسيا مثلًا.

وإذا تأمَّلنا معنى العقل في الفكر الهرمسي، نجد أنه ليس ملَكة مُستقلة يتمتَّع بها الإنسان ومن وظائفها فهم الإله والكون وتحصيل المعارف وفق قواعد عقلية تُصيب أو تخطئ، ولكن المعرفة/الفهم في الهرمسية هي إشراق من لدن الله ... ومن ثم هي صواب

مُطلَق دون حاجة للاحتكام لواقع أو لعقل آخر. والإله هو العقل الكلي، وعقل الإنسان قبس أو فيض من العقل الكلي ومهمَّته الفناء في الكل في الإله؛ أي أن يَهدي المرء/النفس إلى طريق الخلاص وصولًا إلى الخير الأسمى؛ الله ... ولذلك نجد في الهرمسية كلمة العقل مرادفًا لكلمتي القلب أو الفؤاد الذي هو وجدان ذاتي محض.

ومثل هذا العقل الهرمسي لا يُثري ولا يغتني بتراكم المعارف والمحاجاة أو الجدل المعرفي المنطقي وبفضل المشاركة الاجتماعية أو النشاط الجمعي، وإنما هو قوة أو ملكة ذاتية وقسمة مشتركة عادلة بين الناس جميعًا وواحدة في كل زمان ومكان.

كذلك المعرفة أو العرفان وهي معرفة/ذوق/وجدان/إشراق لدني وذاتية الإدراك ... هي معرفة لا تُثري وتغتني بالتراكم، ولا تتطوَّر، وليس لها تجليات اجتماعية خارج الذات العارفة، ويَعجز صاحبها عن التعبير عنها أو الإفصاح بها، إنها سرٌّ قدسي أو هي حالة وجدٍ وذوق وكشف ليس إلا. ومثل هذه المعرفة هي الأسمى وغيرها من المعارف أدنى مُستوًى ولا خير فيها بالمعنى الديني الهرمسي، وفي ضوء رسالة الإنسان على الأرض. وإن مَن ينصرف عنها إلى طريق «الحكمة» أو الإشراق فقد ظفر بالأفضل وبالأسمى، ولا مانع من أن يسلك جميع أبناء المجتمع السبيل نفسه.

والهرمسية حسب هذا الإطار طريق للخلاص ومعرفة النفس وليسَت مذهبًا مُغلقًا، ولكنها طريق فردي، ولكل امرئ طريقته دون تعصُّب. ولعل هذا هو الوجه الذي أعجب بعض مُفكِّري عصر النهضة الأوروبية ضد تعصب وانغلاق الكنيسة. ويُمكن وصف الهرمسية بأنها فلسفة دينية مستقلة، فلسفة انحصار ذاتي solipsism، ورؤية كونية تَعتمِد الذوق الصوفي الذي هو خطاب ذاتي وحالة فردية حتى وإن أنكرها الآخرون. إنها بهذا الفهم رؤية كونية روحية تزداد قوة كلما ازداد المريد انفصالًا عن الدنيا. وتعتمد التأمل سبيلًا للمعرفة ... تأمل في الإله ثم كشف ذاتي للحقيقة الإلهية على طريق الخلاص والاتحاد بالإله مبدأ الوجود ومُنتهى غايته. وطبيعي أن الوصول إلى حكمة إلهية ومعرفة بالنفس والإله مُجاهدة فردية يدَّعيها الفرد ولا دليل عليه. إنه هو الذي يقول، وهو الذي ينعم بالخلاص كما يتراءى له هو، وهذا هو الخير الأقصى الذي يشتاق إليه.

المُريد العابد لا يرى «الخير» الذي هو الله مُتجسدًا في المجتمع في صورة حياة ذات خصائص مميزة مثل العدالة الاجتماعية، بل «الخير»، «الله» وجدان ذاتي، والوصول إليه جهدٍ فردي ولا تسأل عن برهان عقلي أو دليل منطقي، وليس للآخرين أبناء ثقافته إلا أن يَحسدوه أو يغبطوه على ما أفاض الله به عليه من نعمة العرفان حسبما تقضي ثقافة المجتمع.

ويُوصف المريد الهرمسي في هذه الحالة بأنه من السالكين الواصلين، الذي عرف كفردٍ طريقَ الخلاص. ويأسى مثل هذا المريد لحال الناس من حوله الذين ألهاهم جمع المال وحب الدنيا وزخرف الحياة. وإذا تمنَّى لهم شيئًا فهو الهداية ... أن يهتدي كل فرد إلى ما أنعم الله به عليه من هداية وعرفان ... وربما يشتدُّ عطفه عليهم وأسفُه لحالهم فيقسو ليزدجروا، ويشدد النكير عليهم ليدفعهم دفعًا، وهم الجهلاء، إلى الطريق وليُنقذَهم من براثن النفس الأمارة بالسوء ويُعظِّم هذا ثوابه. وهذه هي غاية وحدود الدور الاجتماعي المنوط به. وهذا هو المعنى الأخلاقي الاجتماعي الذي يَحصُر الأخلاق في حدود الدين الهرمسي وليس باعتبار الأخلاق مبحثًا اجتماعيًّا شاملًا.

لهذا نجد من الطبيعي أنَّ مثل هذا المريد الواصل السالك لا تُؤرِّقه قضايا المجتمع وما يُعانيه من بؤس أو ما يتمتع به من وفرة ورخاء؛ إذ لديه المُبرِّر الفكري الذاتي للحالين. البؤس عقاب يحلُّ بمَن انصرف عن طريق الخلاص، والمتعة ملهاة دنيوية عاجلة وحرمان آجل للروح من فردوس ملكوت الرب. وأقصى ما يجود به هذا المرء الواصل هو الصلاة إلى الرب ليهديهم ويَسلُكوا سبيله.

وحريٌّ أن نُجريَ مقارنة هنا بين عقل وعقل في الثقافات الاجتماعية السائدة تاريخيًّا وتطوُّراتها. نجد ثقافة شرق آسيا أو ثقافة الإغريق قديمًا تُحدثنا عن الحكيم وليس القطب الصوفي. الحكيم/الفيلسوف معنيٌّ بقضايا الناس والحياة (الأخلاق) وقضايا العقل والفكر (المنطق)، من حيث الصواب والخطأ وقواعد ومنهج التفكير. والحكمة نتاج تأمل ونظر في الطبيعة والإنسان والكون وجمع خبرات خاضعة للمشاهدة ويمكن عرضها ومشاركة الآخرين في تقديرها والاحتكام إلى عقولهم والمشاركة في تفسيرها وفهمها والحكم على مصداقية التفسير والفهم اعتمادًا على ما يُسمَّى عقلًا أو تحليلًا واستدلالًا عقليًّا منهجيًّا أو إعمال عقل المرء في ضوء مرجعية المعارف السابقة المتراكمة وشهادة الواقع المعيش اجتماعيًّا. وهذا ما قد تَختلف طرق التفكير أو المناهج وصولًا إليه، ولكنه هو منطلق التفاعل ومعايشة الواقع/الكون/المجتمع. ولهذا أيضًا قابل للتطور.

وإذا كان التأمل العقلي المجرَّد للحكماء منهجًا لتكوين رؤية ولتفسير الظواهر، إلا أنَّ هذا يتم في إطار مجتمع يَجري الاحتكام إليه في ضوء النتائج، وهو المجتمع العِلمي، ويعتمد الإقناع الذي هو إعمال فكر وعقل ... هذا على عكس الحكمة الإشراقية التي هي فيض إلهي وتجربة ذاتية وإيمان فردي وخلاص فردي، وليسَت بحاجة إلى شهادة آخر، وإنما مناط الأمر حكم المرء المعني كفرد.

ولهذا ليس غريبًا أن تدعو حكمة الإغريق وشرق آسيا على سبيل المثال إلى أن يكون الحكيم الفيلسوف مسئولًا ومرجعًا اجتماعيًّا يسوس أمور المجتمع. وليس غريبًا كذلك أن تتوزَّع الحكمة عندهم في مباحث مُتنوِّعة: سياسة/أخلاق/ميتافيزيقا ... إلخ، وتُجسد جميعها أنشطة عقلية؛ أي تعتمد التأمل العقلي المنهجي والبرهان وحكم الآخرين، وإنها أنشطة اجتماعية تَعني الآخرين معًا وهم أصحاب رأي فيها. وليس غريبًا ثالثًا الإيمان بالإنسان الفرد العاقل طرفًا مشاركًا اجتماعيًّا أهلًا للمسئولية باعتباره طرفًا موضوعيًّا في بِنًى شبكية اجتماعية.

ولهذا تقضي مثل هذه الثقافة الاجتماعية بأنَّ الآخر جدير بأن يحمل صفة المشارك وإن تباينت المجتمعات حول شروط أهلية المشاركة. ويُمثل رأي الآخر نوعًا من التغذية العكسية النشطة؛ أي المصادقة النقدية على فكر/عقل صادر عن واقع مُشاهَد، لا غيبي، ومشترك. وإذا كان هذا المعنى يَختفي في ظروف الاستبداد والظلامية، إلا أنه ثاوٍ في اللاشعور ويطفر أو يطفو إلى السطح ويتطوَّر معه الإنسان الفرد من رعية إلى مواطن، ويتطور الحاكم من وصيٍّ وظِل إلهٍ على الأرض إلى حكيم وحاكم بالمشاركة.

هذا على عكس الحكمة الهرمسية أو الشرقية قديمًا، فإنها تلقين من خارج يصدر عن صاحب سلطة أو سلطان غيبي طبقًا لما تَقتضيه ثقافة المجتمع التي ترى أن سُلطانه نابع من وصوله واتصاله بالمصدر الأسمى الذي يَتجاوز الدنيا والطبيعة وطبائع الأشياء. وتعجز قدرات البشر عن الحكم عليه في ضوء الحياة المعيشة. وأكثر من هذا أن سلطان الدنيا، أي الحاكم، يخلع على نفسه مثل هذا الوصف بشكلٍ ما وتدعمه ثقافة المجتمع السائدة وترى أن له الولاية والطاعة معًا.

وإذا تأملنا معنى الاتحاد بالله، الغاية والمُنتهى بالنسبة للواصلين السالكين، نجد أنَّ الاتحاد بالإله بالمعنى الديني الهرمسي فناء في الله. ويعني هذا أيضًا فناءَ المرء إرادةً وفعاليةً ومسئوليةً دنيويةً ... إلخ، ويعني بالتالي غيبة كاملة للآخر والمجتمع وقضاياه ... غياب فعالية الإنسان في الأرض ولا حساب للمرء على ذلك.

بينما نجد فلسفات أخرى تحدثت عن اتحاد المرء بالله ولكنها أضفت عليه رؤية مغايرة؛ إذ يعني الاتحاد بالله فلسفيًّا فهم عقل المرء لمعنى الإله وفعاليته وحُدودها وصفاتها في استقلال عن الذات العارفة دون إفناء لهذه الذاتية ودون غياب لقضايا أخرى اجتماعية. ولهذا تكون للذات الفاهمة للألوهية والمتَّحدة فكريًّا معها كذاتٍ قُدرة على الحديث والإبانة والتوضيح على نحو يُؤكِّد وجودها الذاتي المستقل. ويُمثل كل هذا فصلًا واحدًا من بين فصول كتاب المعرفة/الحكمة الفلسفية التي يُسطِّرها عقل هذه الذات العارفة.

المعرفة/الحكمة الدينية الهرمسية وحيٌ من الإله/إشراقية ... إنها فيض يُنعِم به الإله على عبده الواصل. هذا بينما المعرفة الفلسفية استنباط واستدلال عقلي، واحتكام للعَقل المنطقي، عقل الذات العارفة وعقل المخاطب الآخر. إنها معرفة للمجتمع، ومعرفة عن النفس/المجتمع/الوجود وللفعل الحاكمية. ولهذا يَنتظِر الإنسان الشرقي نبيًّا يهديه أو حاكمًا ملهمًا ومن ثم له الطاعة. وليس حاكمًا حكيمًا ذا قدرات عقلية تؤهله للفهم والتفسير والحوار والتفاعل مع العقول الأخرى.

وشيوع مثل هذا الاعتقاد ضمن ما يُسمَّى الوجدان أو الدين الشعبي يرسخ تقليدًا لدى العامة في النَّظر إلى الحاكم باعتباره مطلق الإرادة والسيادة ووكيل الإله لحلِّ جميع المشكلات، ويُرسخ تقليدًا آخر في النظر إلى طبيعة وجذور مُشكلاتهم وقضاياهم وأزمتهم. وكم هو يسيرٌ على أمة هذا وجدانها أن تُخدِّر نفسها. بمسلَّمات زائفة أو أن تُشوِّه معنى الأحداث لتتلاءم مع إطار مرجعي موروث وليس مع الوقائع ذاتها بعد فَهمها علميًّا وإن التزام العامة بمُسلَّماتهم يَصرفهم عن بحث الوقائع علميًّا لبيان الأسباب الموضوعية للأزمة وسُبل حلها لخير المجموع. وطبيعي أيضًا أن تَنزع السلطة الحاكمة إلى تشجيع مثل هذا التقليد الذي يُعفيها كسلطة حاكمة من المسئولية ومن المواجهة.

وغنيٌّ عن البيان أن التماس دليل عَقلي أو برهان يعني إعمال أو إجهاد فكرٍ، ويَعني التزامًا بقواعد منهج. هذا على عكس المعرفة الإشراقية الحدسية، إنها سعادة ذاتية لا تَدفع صاحبها إلى فعل اجتماعي ولا تخلق ثقافة اجتماعية مؤسَّسة على تراكم معرفي عقلي منهجي. وتتضمَّن المعرفة العقلية القائمة على البرهان صراع الإنسان ضد الجهل، جهل بالطبيعة وظواهرها، وجهل بالإنسان ومُقتضيات حياته الاجتماعية وتطويرها، ومن ثم تستلزم دائمًا المزيد من البحث ومراجعة الذات ... ولكن نجد في المقابل المعرفة الإشراقية، صراع ضد الخطيئة، ومجاهَدة لمعرفة الإله والاتحاد معه؛ ومن ثمَّ فإن المعرفة العقلية البرهانية صراع للفهم والتحكم عقليًّا (عمليًّا) في الطبيعة والنفس، وسعادة المُجتمع روحيًّا ودنيويًّا تأسيسًا على حاجات الإنسان والمجتمع سواء حاجات إدارية لتنظيم المجتمع أو لإشباع رغباته الرُّوحية الفكرية والمادية وهنا تكون العقيدة فكرًا عقليًّا وقيمًا اجتماعية وليست نصوصًا للاستظهار والتكرار.

وترسخ مثل هذه الثقافة الاجتماعية العلاقة التفاعُلية المتبادلة بين الفكر والواقع تأسيسًا على المنهج العقلي والتطور/التراكم المعرفي. وتحول أيضًا دون التحليق في فراغ ما وراء الواقع والتهويم مع نظر «فكري مجرد» لا يتطوَّر نظرًا لانقطاع صلته بالواقع المعيش المُتغير أبدًا. وها هنا ثقافتان ... ثقافة تغيير وتطوير مقابل ثقافة الثبات والسكون.

ثقافة السكون والركود هي التي جمدت في صورة أسطورية على مدى قرون مع ونتيجة لجُمود الفعل الاجتماعي الإبداعي النشط، وتعتمد التلقين والنمطية الشَّكلية للسلوك والفكر. وصاغت هذه الثقافة، وصاغت معها الحياة الراكدة ما يُمكن أن نُشبهه على سبيل المجاز بنسيج عقل يلفظ أي عضو جديد يقحم عليه ... ولهذا تقف هذه الثقافة بلسان أبنائها صارخة مستغفرة ضد كل الثقافات الأخرى، وضد كل مستجد؛ إذ تراه بدعة وضلالة، وكذا ضد التعددية والتنوع. إنها أشبه بالجسم المريض الذي يَرفض غرس أي عضو غريب؛ إذ سرعان ما يلفظه ويلفظ معه أسباب الحياة ... ومثل هذه الثقافة لا يجدي معها أسلوب الترقيع أو الإضافات الجزئية من خارج، وإنَّما إعادة بناء كاملة؛ لأنَّ الثقافة الاجتماعية بِنيَة كاملة مُتكاملة، تتحقَّق بفضل وعي عقلاني بالعمق التاريخي، وبفضل نشاط مجتمعي إنتاجي إبداعي.

ويغدو مثل هذا المجتمع الراكد ثقافيًّا وإنتاجيًّا أشبه بالمريض النَّفسي الذي يُعاني من حالة الانفصام أو الذاتوية autism. يَعشق الانطواء التام على الذات، ويَتلذَّذ بما يعيشه من تخييلات وتهويمات بعيدة عن الواقع. يرى نفسه في ذاته ... ثقافته الموروثة، منصرفًا بكليته عن عالم الواقع، منكفئًا على نفسه عبر تخييلاته. ويَعيش خارج الزمان وخارج المكان/الواقع المتجدِّد. ويَعجز عن بناء علاقات تفاعل مع الآخرين، تفاعل في الفكر والإنتاج. ويرى في فكر وسُلوك الآخر عُدوانًا يستهدف ذاته المحورية. ويَنفر مِن كلِّ ما هو مُغاير لواقعه المعيش وجدانيًّا/ذاتيًّا أي مغاير لثقافته. وتمضي القرون وأبناؤه يجترُّون أنفسهم.

خصوصية الاعتقاد

إذا كان ليَ أن أضع افتراضًا بشأن الخصوصية الثقافية، أو خصوصية الاعتقاد في منطقة الشرقَين الأدنى والأوسط؛ فإنَّني أقول إنها الغيب المطلق المتعالي أو المفارق الفعَّال. فهذه الخصوصية هي المحدد الحاسم للاعتقاد، وعليها الاعتماد، وإليها مخاض الإنسان، وهي مصرف جهده وطاقته، ومحور السلوك والطموح والانتماء، وركيزة اللغة، وقوام النظر والحديث، ومُحدد إطار الفكر والتفكير، وأساس النهج السائد في علاقة الإنسان بالآخر وبالحياة وبالطبيعة، يَحتكم إليها الإنسان والمجتمع في كل أموره إذا ما تصدَّى للعمل أو إعادة البناء، وتفنى إدارة الذات فيها وإليها، وما عدا ذلك فهو الفضل.

إنَّ كلمة الغيب والكلمات المُنتمية إلى عالم الغيب تُشكِّل مُقومات بنية الاعتقاد وأساسيات الخطاب الاجتماعي، ومَبادئ السلوك، ومحط اشتياق الوجود والفعل، وبدونها لا تقوم لِبنية الاعتقاد قائمةٌ، ويَفقد السلوك مشروعيته. ونُلاحظ، من حيث المعدَّل التكراري للكلمات المُنتمية إلى عالم الغيب، التي ورَدَت في القرآن، على سبيل المثال (وهو ما يُمكن أن نلحظه أيضًا في كُتب العقائد في تاريخ المنطقة) أن كلمة غيب وردَت ٤٨ مرةً، وكلمات الله وإله واللهمَّ ورَدَت ٢٨٤٩ مرة، وكلمة رب ورَدَت ٩٦٩ مرة، والسموات ١٨٥ مرة، والسماء ١١٨ مرة، واليوم الآخر ٢٦ مرة، وكلمة الآخرة ودار الآخرة ١١٣ مرة، وكلمات الرحمن والرحيم ومشتقاتها ١٨٢ مرة، والجنة وجنات ١٢٠ مرة، وجهنم ٧٧ مرة، واسم الله من ح ك م ٩٧ مرة، واسم الله من ع ل م أو رب العالمين ٢٨٣ مرة، واسم الله من غ ف ر ٩٦ مرة، هذا عدا أسماء الله مثل البصير والسميع ... إلخ، وعدا الأفعال التي فاعلها الله أو مالك الغيب مثل: وجعلنا من الماء ... وآتيناهم ... إلخ.

والأمر الجدير بالملاحظة هنا أن كلمة «العقل» من حيث هو اسم لملكة إنسانية فاعلة لم يَرِد في القرآن أو في العهدَين القديم والجديد ولو مرة واحدة على الإطلاق، وإنما وردت

في القرآن كلمات «يعقلون»، «يعقل»، «تعقلون» ... ٤٧ مرةً في معرض المحاجاة من أجل الإيمان وعقيدة الغيب. هذا بينما القلب أو الفؤاد، وليس العقل هو أداة التَّفكير والتعقل، وموضع الهداية واليقين،[١] وهذه الملاحظة مهمة لما سيردُ بعد ذلك من معنًى دينيٍّ للغيب ووظيفته.

وإذا كان «العقل» مُعرَّفًا بأل لم يرِد فليس هذا نفيًا لوجوده، وإنما دليل على أنه ليس الأول مرجعًا وحكمًا أو محورًا للاعتقاد. هذا على نحو ما نجد الأتمن أو النفس في الهندوكية محورًا للعقيدة وأساسًا لوجود ولسلوك ومشيئة الإنسان في اختيار الحسن والقبيح ... والنفس ليست الروح، وإنما حالات الوعي والرغبات أو الشهوات، ورسالة الإنسان التحرُّر من رغباته، وبذا يكون برهمانيًّا حقًّا. أو على نحو ما نجد اللوجوس في ثقافة الإغريق علَّة أولى، وهو بمعنى العقل والكلمة في آنٍ، ومصدرًا للوجود ... أو الطاو بمَعنى الطريق في الحكمة الصينية، وهو الكل أو الوجود الأعظم الشامل نسيج الزمان والتغيُّر، ورسالة الإنسان هي التناغم مع الطاو، وهذه هي كبرى الفضائل والوجود الحق النابع من باطن الذات.

والغيب له معنًى لُغوي قاموسي محدَّد، ولكن له معنى وقيمة وقوة فاعلة على المستوى الاجتماعي والنفسي أو لنَقُل على المستوى الثقافي الاجتماعي الأنثروبولوجي في تاريخ المنطقة. الغيب من حيث هو كلمة ورَد كما أسلفنا بمُعدَّل تكراري كبير في القرآن،

[١] تكرر «القلب» في القرآن معرفًا بأل أو اسمًا مضافًا مفردًا ومثنى وجمعًا ١٣٧ مرة، و«فؤاد» ١٦ مرة، وقيل عن قلوب المنافقين المكابرين ... إنَّ الله ختم عليها أو طبع عليها، أي جعلها غير مستعدة لقبول الموعظة ﴿فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ و﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ ... وعلم القلب هداية من الله ... وليس علم نظر عقلي ومنهج منطقي: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: ١١) ... ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، ولا غرابة إذ نجد حجة الإسلام الغزالي في رحلته من الشك إلى اليقين، يؤكد، هو ومن سار على دربه من جمهرة السلفيين، أنَّ العقل بمعناه عند أهل الفكر والفلسفة والعلم لم يهده إلى اليقين، بل كان سبيله إلى الشك والخوف وانحلال رابطة التقليد ... بينما القلب سبيله إلى اليقين. ولنا أن نستطرد معه قائلين: القلب سبيل اليقين أو الإيمان ... أمَّا العقل فله شأن آخر هو علوم الدنيا والحياة والواقع المتغير، وهو هنا وافٍ لكمال الغرض ... هو سبيل الإنسان إلى معرفة الحياة الدنيا، له قواعده ومنهجه، وله مجال اختصاصه واستقلاله، إلَّا أن نذهب إلى ما ذهب إليه الغزالي وننفض أيدينا من كل علوم الدنيا لأنَّها علوم لا تنفع.

ناهيك عن الكلمات الأخرى البديلة عن الغيب، أو وثيقة الصِّلة به، مثل الله والرب والحق، وأفعاله التي تؤكد أنه مصدر العلم والفعل دون الإنسان. ثم هناك علاقة الغيب بالإنسان ودَوره وسَطوته القدسية.

والغيب معنًى هو ما استتر عن العين ... غاب غيبًا وغيبة وغيبوبة وغيابًا، وهو خلاف شهد وحضر. والغيب كل ما غاب عن الإنسان، سواء أكان محصلًا في القلوب أم غير محصَّل (المعجم الوسيط، مادة «غاب»). وقيل في المعنى المعنوي لما يَغيب عن علم الإنسان. ويذكر الغيب في القرآن باعتبار الناس وبالنِّسبة إليهم لا إلى الله، فهو عالم الغيب أي ما يغيب عنهم (معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة «غاب»). وفي وصف المؤمنين حقًّا «الذين يؤمنون بالغيب»، وقد تكرَّر أكثر من أربعين مرةً. والمعنى كما يقول الطبري؛ أي يُؤْمنون بما جاء عن الله من الإيمان بالله والملائكة والبعث والجنة والنار، مما لم يُرَ وغاب عن الرؤية والمُشاهَدة. وهي الأمور التي تَستوعِب وتمتصُّ الجهد الإنساني — المعرفي والطقسي والشعائري — لكي يُحصِّل بعض العلم بها واستَرضاءها، ويُوظِّف حياته بها.

(١) النص ودلالة التأويل

يُمثِّل الغيب المفارق والمُطلَق الفعَّال خصوصية الاعتقاد في جميع مُعتقَدات الشرقَين الأوسط والأدنى، منذ بداية التاريخ على اختلاف مُسمياتها. إنه المفارق الفعَّال بمعنى أنه مفارق للوجود في استقلال عنه، ولكنَّه مُدبرٌ له، صاحب سلطان مُستمِر عليه؛ ومن ثم هو محور وخصوصية ثقافة المنطقة، ويَختلِف في هذا عن الغيب المطلق المتعالي في مُعتقَدات الغرب؛ ذلك أنه في تراث الغرب منذ الإغريق مُفارق غير دائم الفعالية، بمعنى أنه خَلقَ الخلق ودفَعَه الدفعة الأزلية إلى الحركة والحياة مرة وإلى الأبد. وبذا ترك مساحة للتدبير والفعل والسلطة في الأرض للعقل الإنساني في استقلال عنه. وهذا يُيسِّر ويُفسِّر قبول الذهنية الغربية لمبدأ وقيمة العلمانية التي هي — إيجازًا — إعمال العقل الإنساني في شئون الدنيا. ويَختلف كذلك عن الغيب الحلولي أو الباطني في حِكَم ومُعتقَدات جنوب وشرق آسيا، حيث الغيب ليس مفارقًا، ولكنه الوجود الأكمل في شموله القائم على التناغُم؛ وطاقة الإنسان مُنصرِفة إلى التناغُم معه. وتُحدِّثنا ثقافة شرق آسيا عن ملكوت السموات (الذي يُناظر الغيب) وملكوت الإنسان. إنها لا تُنكِر الغيب ولكنها تُخصِّص مساحة لإدارة وفعالية ومسئولية الإنسان.

والعبرة دائمًا على مدى التاريخ ليس بمُفردات النص، بل بتأويل النص، أعني كيف جرى فهمه وتوظيفُه في الحياة، وفي أيٍّ سياق اجتماعي سياسي أو حضاري، مثال ذلك أن عمدت الكنيسة في أوروبا خلال العصور الوسطى — وقد كانت تُشكِّل تحالفًا مع أمراء الإقطاع — إلى إشاعة تأويل مُغاير لرؤية التراث. ولكن مع عصر النهضة، الذي دفعت إليه تحوُّلات اجتماعية وفكرية، كان المطلب الملح العودة إلى التراث في ولاء إبداعي يُتيح مساحة لفعالية عقل الإنسان، عودة تُؤكِّد مكانة الدين في الوجدان، وحق العقل في تدبير شئون الحياة. وهكذا قدمت حركة الإصلاح الديني على أيدي رجال الدين العلمانيِّين تأويلًا جديدًا وأصيلًا — كما وصفوه — لنص المسيحية، أسهم في حشد طاقة المجتمعات نحو التقدم.

إنَّ النصوص قاطعة الدلالة على خصوصية الاعتقاد مُتواترة في معتقدات الشرقَين الأوسط والأدنى منذ قديم الزمان، وليسَت بحاجة إلى دليل أو تكرار. أو لنَقُلْ إنها مُتواترة في جميع المُعتقَدات؛ ذلك لأنَّ الإنسان بعامة باحث مُتأمِّل منذ الأزل في صيغة العلاقة القائمة والمُحتملة بين أطراف ثلاثة؛ الإنسان + الكون + الغيب ... وتتغيَّر مواقع الأطراف ومساحة السيادة ومسئولية العقل بتغيُّر سياق العمل وظروفه والتحديات التي تُواجه هذه الحضارة أو تلك. ومن ثم تتغيَّر النتيجة اللازمة عن العلاقة بين الأطراف داخل هذه البِنية، وهو ما يتمثَّل في نوع ومدى نشاط الإنسان ونهجه ... أو إلى أين يُفرغ طاقته إذا اختلف السياق.

والذي يَعنينا بيانه هنا أن تأويل النصوص يسهم في صوغ الإطار المعرفي القيمي الذي يُحدِّد رؤية الإنسان للحياة ودوره فيها، ونظرته إلى العالم، ومكانة العقل والفعل الإنسانيَّين، ونهج الإنسان في التعامل مع شئون حياته، ويُنبئ بإمكانات نجاحه أو فشله، وكذا يفسر أسباب النجاح والفشل في صراع الحضارات.

وقد أخذ تأويل النصوص، تحت تأثير السُّلطة السياسية ونزعتها المحافظة أو نزعتها الثورية أحد مَنحيَين؛ إذ حين يهدف التأويل إلى الوفاء بحاجة أمة نزَّاعة إلى التغيير فإنه يهيئ مساحة لإدارة الإنسان وحرية العقل؛ ومن ثم مسئوليته عن شئون الدنيا يَصرفها حسبما يَهديه عقله ومُقتضى حاجاته لإعمار البلاد والارتقاء بالمجتمع. ولذا نجد هذا النحو في التأويل دائمًا قرين عصور الازدهار الحضاري ... وهي عصور عابرة في أمتنا؛ لذا لم تترسَّخ جذورها في الأذهان.

والمنحى الثاني في تأويل ذات النصوص يقف في تضاد مع الأول؛ إذ يدفع إلى المقدمة بنزعات التواكُل والاستسلام، وتغييب العقل وإهدار مسئولية الإنسان، ولهذا عمدنا إلى إبرازه هنا بقدر من الإسهاب لغلبتِه في حياتنا وتجذره في عقولنا. وكان هذا دائمًا وأبدًا

قرين عصور التخلف والانحطاط الحضاري، أو لنَقُل الانهزام الحضاري؛ إذ يقف المجتمع مهزومًا تابعًا، بل وعالة في ساحة الصراعات بين الحضارات. وبات هذا النحو من التأويل الآن أشدَّ خطرًا ونحن نعيش أو نواجه تحديات عصر حضارةٍ، أبسط تعريف لها أنها حضارة ركيزتها ثورة في المعلومات، وثورة في القدرة على فهم فيض المعلومات المتدفق وتوظيفها. وعمادها عقل الإنسان العام، وأن يكون عقلًا ديناميًّا مبدعًا حرًّا. وقد كان لهذا التأويل، ولا يزال، السيادة على فكرنا حتى ترسخ على مدى القرون كإحدى المسلَّمات. وحرصت النظم الحاكمة المحافظة على دعمه وتأكيد أنه التأويل الأوحد الصحيح ... وما أطول عصور التخلُّف والانحطاط الفكري والاجتماعي الممتدة حتى الآن والتي حاربت بضراوة كل من حاول إحياء التأويل الأول أو الاجتهاد ليكون دعامة لصحوة حقيقية منشودة، وأهدرت دمه، ووجدت من العامة وهم ضحايا قرون التجهيل، عونًا وظهيرًا للتصدِّي لدعاة النهضة ولاستنكار «مروقهم» مما دفَع مُصلحًا دينيًّا مثل جمال الدين الأفغاني إلى الشكوى في مرارة لأنه لم يجد في مصر مَن يفهمه واضطرَّ إلى الرحيل عنها إذ قال: «لم أجد في مصر مسلمًا مُستعدًّا ليرأف بحالي وآلامي عندما أُحدِّثه عن تاريخي، لذلك قررت أن آخذ الطريق إلى البلاد التي فيها أناس يتمتَّعون بروح طاهرة وآذان مُرهَفة، وعقول نيِّرة.»

(٢) الغيب في الحياة والفكر

إذا تأملنا لغة التخاطب أو الكتابة سنجد ارتفاع المعدل التكراري للكلمات الدالة على الغيب حتى إنه يُمكن القول إن هيكل اللغة أو الحديث ينهار تمامًا — على سبيل الافتراض النظري — إذا سقطت هذه الكلمات ... بل سوف يتعثَّر المتحدث أو الكاتب ويتعذر عليه مجرد استهلال الكلام أو الكتابة. هذا عن لغة التخاطب والتواصل الاجتماعي. والأمر يتضاعَف مرات ومرات في لغة العبادة والطقوس والأذكار وفي المحافل الدينية أو ذات الطابع الديني وما أكثرها في الحياة اليومية ... ونجد اللغة هنا لغة استيعاب واستلاب؛ إذ تتلاشى الذات في مدلولات الغيب، وتغشى هذه المدلولات الغيبية كل مظاهر الحياة الثقافية سواء في اللباس أو الرموز والطقوس والشعائر والتزين ... إلخ.

والغيب هو الحقيقة المطلقة؛ ومن ثَمَّ فهو لا منطقي ولا عقلاني بالمقياس الإنساني، إنَّ الغيب حسب الاعتقاد فكرة وحقيقة متعالية أزلية، ومن هنا نجد أن الفكرة — أو الفكر بعامة — في إطار بِنية التفكير التقليدية وجود مُتعالٍ لا زماني مجرَّد ومستقل ومقطوع

الصلة بالواقع. وكأن بين الواقع والفكر هُوَّة لا سبيل إلى الوصل بينهما؛ ومن ثم يُمكن سرد الأفكار دون رابط أو سببية، وهي — أي أفكار — ذات معانٍ لا تاريخية ولا اجتماعية، أي غير مشروطة بمجتمعٍ وتاريخ، إنَّها كيانٌ عقلي صِرف مُستقل عن قيود اللغة والمجتمع والسياسة والاقتصاد والتاريخ.

ولهذا يتَّسم الفكر التقليدي والاعتقاد بالثبات المُطلَق ولا تاريخية المعنى. ومن هنا أيضًا — واتساقًا مع تعالي الغيب معقل الحقيقة المطلقة — كانت للعلوم الدينية السيادة والأستاذية في مختلف مجالات المعرفة. واحتدم الصراع ضد الفلسفة وتكفير محاولة الربط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية أو الدنيوية التي هي علوم منطق وتدريب على العقلانية وممارسة لها، كما وأنها إيمان بالتغير في إطار واقع موضوعي اجتماعي تاريخي ولغوي ... وهذه ممارسة مغايرة تمامًا لممارسات الفكر في مجال علوم الدين حيث الحقيقة ليسَت رهنًا بهذا الواقع الموضوعي، بل بانتمائها إلى «واقع متعالٍ» ... أي إلى الغيب.

والفِكر العربي صاغت بِنيَته عقيدة الغيب، وأن ما وراء الشهادة، وقد احتواه النص الذي هو سبيلنا إلى الحقيقة له الحكم والسيادة. وهكذا تحدَّد نهج هذا الفكر في تناوله لظواهر عالم الشهادة، أي ظواهر النفس والمجتمع والطبيعة؛ فهو نهج لا عقلاني حيث العقلانية احتكام لحصاد فكر الإنسان القائم على قوانين للمنطق، انطلاقًا من إيمان وثيق بأن مصادر المعرفة الحقة هي ظواهر الطبيعة، وأداة المعرفة إنسانية، وأن ذلك الحصاد الفِكري — المعرفة العِلمية — في تنامٍ مطرد، تَغتني وتُثري بمعارف مُتجدِّدة أبدًا تتحقَّق بفضل الجهد العقلي الإنساني.

والغيب بأحكامه وبِنيَته حكم مسبق ملزم، حتى وإن خَفِيَ مضمونه عن الإنسان أو خفيتْ حكمته ... فهو الإرادة القصوى، وهو المشيئة النافذة في أمور حياتنا الدنيا ... هذا على عكس ما ذهب إليه مُفكِّرو عصر النهضة والتنوير في أوروبا؛ إذ رأوا أن علاقة الإنسان مع ذاته، وليست علاقته مع الله، هي محور التصوُّر الكوني من منظور المعرفة والفعل؛ بمعنى أنه دون نَفْي لواقعية العالم أو التعرُّض لمسألة الإيمان بوجود الله، فإن الذات الإنسانية قادرة على الفعل الإداري المستقل، والمنوطة بالتغيير على هدى المعارف المُكتسَبة والحقائق النِّسبية أو لنَقُلْ — بلُغة الدين — إرادة الإنسان لها المشيئة في تغيير في المجتمع أو تحديثه ... وليسَت مرهونة بإرادة مُتعالية مُفارقة ... فالذات الإنسانية قادرة على الفعل والتغيير. ولم تَعُد المعرفة حقيقة مُطلَقة اكتملَت مرةً وإلى الأبد بحيث نفهم الحاضر في ضوء الماضي ومعاييره ... بل الحقيقة إنسانية تاريخية نِسبية ... على عكس ما يقضي

به التقليد في كل المعتقدات من أن إرادات البشر مجتمعة عاطلة عن إتيان فعل أيًّا كان غير مُقرر في إطار العلم أو التدبير الغيبي المسبق. فحرية الفكر في إطار التصور الكوني الغيبي، حرية مقيدة لأنَّ المطلق لا يتكرر، وحرية الغيب هي المطلق الوحيد. ويَتنافى هذا، مرة أخرى، مع ما ذهب إليه مُفكِّرو النهضة والتحديث من أن العقل الإنساني حر المشيئة، لا مُطلَق المشيئة في بناء حياته على الأرض، وأن حرية الفكر الإنساني هي المعتمد الوحيد في شئون الدنيا؛ وأن العقل بحريته هذه قادر على فهْم وتفسير الظواهر، وبيان أسبابها، والتحكم فيها وإبداع الجديد منها. واتخذوا من هذا الفهم شرطًا وركيزة لتأسيس العلم اجتماعيًّا، أعني إقامة العلم كمؤسسة اجتماعية مطلقة الحرية في تحديد منهج البحث وبيان أسباب الظواهر، واستكشاف قوانينها، وتسخيرها بإرادة الإنسان حسب مشيئته وغاياته. ويؤكدون أن مؤسسة العلم الاجتماعية لا تقوم لها قائمة في مجتمع أولوية السيادة فيه لأحكام الميتافيزيقا المُطلَقة؛ حيث إن العلم أساسه الإيمان بالتغيُّر، ووضع نظرية لقوانين هذا التطور. والعلم رفض لميتافيزيقا المطلق وإيمان بالحقيقة النسبية وبالإبداع العقلي.

والعقلية الغيبية لا تَعتمِد النهج النَّقدي التحليلي في معالجة الأمور. وهي عقلية إيمانية، تمرَّست على الإيمان بما خفيَ عن الحسِّ وعزَّت معرفته على العقل، ولهذا أيضًا لا تَعرف الشك الذي هو أساس التحليل النقدي في حوار العقل والطبيعة. ويترسَّخ لديها في عصور الانحطاط والاستبداد والتخلف نهج التسليم والاستسلام دون إيمان بالفعالية الذاتية ... ولهذا نجد الموقف مع المُشكلات الطارئة استعاذة بالغيب، واستعانة بالسحر والرَّقى والتعاويذ، واعتمادًا على رفضٍ أو قبولٍ مُطلق للحدث دون وعي نقدي ... وتسود الأسطورة كردٍّ غيبي على القضايا، وكحلٍّ غيبيٍّ للمُشكلات بحيث صاغت الأسطورة نظرة كونية مُتكاملة عن الحياة والوجود والفعل «الإنساني» في صورة نسق ميتافيزيقي كامل له وظيفة اجتماعية وسياسية تَدعمها النزعة المحافظة التقليدية. ونلحظ نزعة الرفض أو القبول المطلق دون وسطية في محاجاتنا للقضايا الفكرية. مثال ذلك ما نلحظه في قضية التناقض المُفتعَل بين التقليد والتحديث؛ إذ نرى الموقف ينحصر في إمَّا ... أو ... وأيضًا من ينظر إلى نموذج الغرب وكأنه شرٌّ مطلق غير قابل للدراسة والتأمل والمقارنة والتحليل والانتقاء ... أو أن يراه المُتغرِّبون بحكم الثقافة الموروثة ذاتها ومن موقع الشعور بالدونية أسطورةً جديرة بالاتباع والمحاكاة المطلقة دون وعي عقلاني نقدي لمُقدِّماته وأسبابه وسياقه.

(٣) الانفصام بين الواقع والأسطورة

وعلم الغيب هو الحق كل الحق وما دونه زيف باطل. وهو ملك لله وحده وليس للإنسان منه نصيب إلَّا لَمَن اصطفاه الله وخصَّه بنعمته ومنحه قبسًا من هذا العلم. وهو لذلك علم لدنِّي ليس للإنسان فضل فيه. وليس للإنسان إلا أن يُسلِّم بأن لا حول له ولا قوة؛ وإذا كان يطمع في معرفةٍ حقَّة فلينتظِر مع المُنتظرين شذرة جزئية لا شمول فيها ولا إحاطة؛ هذا في مجال الغيب المستور. ولكن الشائع توسيع نطاق هذا التصور ليشمل عالَم الشهادة، (ظواهر النفس والمجتمع والطبيعة) بمعنى أنَّ ما تيسر للمرء من معارف عن طريق الغيب هو منحة جزئية، وليس له أن يَطمع في الوصول إلى نظرية تكشف عن قوانين حركة الظواهر للتنبُّؤ بالمُستقبل ... فالمستقبل عند علام الغيوب وبيده وحده.

والاستسلام للغيب شرط جوهري لصدق الإيمان ومشروعية الوجود الاجتماعي (في نظر المؤمن). ويقول الطبري في شرح ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾: «بالغيب أي ما جاء عن الله من الإيمان بالله والملائكة والبعث والنار، مما لم يُرَ وغاب عن الرؤية والمشاهَدة.» ثم يستطرد مؤكدًا هذا النهج مُستشهدًا بالآية ١٨٨، الأعراف ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ ويُؤكِّد الطبري أن لا سبيل للإنسان للوصول إلى المعرفة الحقة مُستشهدًا بالآية ﴿فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ﴾؛ أي لا يعلم أحد لِمَ يفعل إلا هو. وكذلك الآية ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ﴾ (النمل: ٦٥)، و﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ٢٦).

وكل ما هو منسوب إلى عالم الغيب مقدَّس أو مرهوب في كل أديان الشرق الأوسط حتى وإن كان في عالم الجان؛ وكل ما لا يَنتسب إلى عالم الغيب فهو دنس وحرام ... وعالم الدنيا وشئون الدنيا موضع تحقير؛ مما يَجعل الفريضة الأولى نظريًّا الهرب منها والتظاهر بكراهيتها أو العزوف عنها والزهد فيها وإسقاطها من الحساب، أعني مرة أخرى أن يَنصرف مخاض الإنسان وجهده إلى عالم مستور خفي هو عالم الغيب، وإن ظلت أقدامنا على الأرض وحواسنا تغمرها ملذات الأرض الدنسة والمشتهاة في آن؛ أما الفكر والخيال فهما في اشتياق إلى عالَم الغيب، ومن هنا لا مجال للتفكير في تغيير الحياة الدنيا من خلال نظرية فكرية، بل هي رداء يأمل في أن يَنزعه المرء عن نفسه.

وإذا تأملنا تاريخ العقائد المُختلفة في الشرقَين الأدنى والأوسط نجد أن بعض الفرق بالغت وأفرطَت في غلوِّها عند تحديد علاقة الإنسان مع الغيب، بوصفها ركيزة الوجود

والمعرفة والحرية حتى وصل الأمر إلى الغلو والتطرف في الزهد في الدنيا والدعوة إلى التخلي عن الدنيا وشئونها فكرًا وعملًا.

معنى هذا أن يعيش الإنسان واقعيًّا مُنقسمًا على نفسه مشدودًا مُتوتِّرًا بين عالَمين، أحدهما له الهيمنة يمتصُّه كاملًا، والآخر يجذبه يَستجيب له ولكن يحتقره في آن، إنه إنسان فصامي ممزق الوجدان، عصابي، الإنسان الخطَّاء بطبيعته وابن الخطيئة. ومثل هذا الإنسان الخصي من حيث قدرة الفعالية مع الطبيعة وفهم قوانينها لا يكون منتجًا بل مستهلكًا، ولا يكون مبدعًا بل تابعًا. وليس غريبًا أن يكون الإبداع محصورًا في موضوعات الخيال؛ وأن يكون الإبداع كلمة وإرادة غيبية وليس فعلًا ... وأن يأتيَ الخَلق رمز الإبداع الأول ثمرة كلمة ... والكلمة أو الفِكرة هي من عالم الغيب أو المثل ... أما الفعل أو العمل فهو من عالم الدنيا ولهذا يَزخر تراث حضارة المنطقة بتكريم الكلمة وتحقير العمل اليدوي.

واستَرزِقِ الله ممَّا في خزائنه　　　فإنَّ رزقَكَ بين الكاف والنون

(إشارة إلى فعل الخلق المطلق «كُنْ».)

وهكذا ذهَب غُلاة التواكليِّين إلى أن الغيب هو القوة المتحكِّمة في مصير الإنسان. ولذلك هو القدر أو قرين القَدر الذي لا فكاك منه ولا حيلة للإنسان إزاءه، أمره نافِذ، وإرادة الإنسان نحوه مُعطَّلة؛ مما يُفضي إلى خلق إنسان مُسيَّر فضيلته الخضوع والطاعة. والغريب أن يَنعكِس هذا على سلطان الدنيا فتكون للحاكم الطاعة حتى وإن ظلم، وأمره نافذ بين الكاف والنون دون جدلٍ أو نقاشٍ أو رجاءٍ.

سقوط العقل

ويُفضي الإيمان بالغيب، بمعناه العام المُعمِّي الذي غرسته تيارات الجبرية المُتطرِّفة، وخلقت حوله عصور الانحطاط السياسي والاجتماعي والفكري نسيجًا أسطوريًّا، إلى الإيمان بكل ما هو خافٍ عن الحس، وكل ما هو منسوب إلى عالم آخر غير عالم الشهادة وكأنَّ له قوة فاعلة حاكمة لكل شئون الحياة الدنيا ... بل هو القوة الفاعلة الغالبة وما دونه رافد له ... مثال ذلك الإيمان بالأحلام وفعاليتِها، والإيمان بالسحر، وهذه القوى لها مصداقيتها قبل ظواهر وقوانين الحياة الدنيا ... أو هكذا تكون بِنية الأذهان عند العامة

من المؤمنين حيث خوارق الطبيعة لها الامتياز على ظواهر الطبيعة وقوانينها. وهذا تجلٍّ وامتداد لتراث ثقافي قديم.

ويُشجِّع هذا قيمًا أخلاقية فردية تواكلية سلبية: «دع الخلق للخالق»، «العبد في تفكير والرب في تدبير»، «المستقبل بيد الله»، «قيراط بخت ولا فدان شطارة»، «اجرِ جري الوحوش غير رزقك لم تحوش»، «اصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب»، «المكتوب ما منوش هروب»، و«من حبه ربه واختاره جاب له رزقه على باب داره» ... إلخ، وأعود لأقول إن هذا ما تُروِّج له عصور الانحطاط والاستبداد لسلطات محلية أو غازية؛ ومن ثم تتوارى أمثال شعبية تُمجِّد العمل الجمعي وتحض على السعي الجاد العقلاني في الحياة. وإنما يصوغ المجتمع من حصاد رصيده الموروث نسقًا ثقافيًّا يهيئ له فرصة التكيُّف واطراد البقاء مع واقع طارئ مرفوض.

ويتمثَّل في الإيمان بالحظ والتطير وتفسير الأزمات بأنها عقاب من الغيب، بل والتعامل مع الظواهر والأحداث دون اعتبار لأسبابها وقوانينها المادية وكأنه مُطلق أيضًا. ويكفي أن نتأمل السلوك التلقائي للناس، مع مصعدٍ أو سيارة أو أي ظاهرة، تراهم لا يَضعون في الحسبان الإمكانات المادية للشيء. ولنتأمل أيضًا الكتابات الرائجة لمؤلِّفين مشهورين لنجد الأولوية لعالم الغيب من ملائكة وجان وتدخُّلها في سير أحداث الدنيا، والسعيد من الناس مَن نال رضا كائنات الغيب ومدَّت له يد العون.

ويُهيئ هذا الضرب من الإيمان بالغيب العقل لقبول حكايات وأساطير لا عقلانية تتمثَّل في الكهانة والسحر والأحداث الخارقة وقُدرة الأولياء والصالحين. والانتساب للغيب أساس التميز؛ وبقدر ما تكون الصلة بالغيب بقدر ما يكون الولي مُتميِّزًا ومحصنًا بقدرات الغيب. وسلوك الناس التلقائي نراه صادرًا عن بنية فكرية لا عقلانية تتَّجه إلى الغيب، تحتكم إليه، وتتخذ إليه الوسائط التماسًا لتغيير سنن الحياة والتلطُّف بها. وكم من عبارات تزخر بها الأدعية والمأثورات التي صاغت هذا العقل الموكول له أن يواجه تحديات القرن الواحد والعشرين في عصر ثورة العلم والتكنولوجيا.

وإنَّ الإيمان بالغيب على هذا النحو الشائع والمعاش يقضي أو يَستلزِم إيمانًا دون حاجة إلى دليل عقلي، هو تسليم بصدق ما بلغه من مصدر غيبي خفي مَستور في أمور الدنيا المُتغيِّرة وإسقاط لأداة العقل ولمدلول الحجة ... ومن ثمَّ فإن التنشئة الثقافية الاجتماعية على هذا النحو هي تدريب على هذا النمط من الفِكر وترسيخ له ليكون نهجًا وخصوصية ثقافية، فتصنع إطارًا فكريًّا عاطلًا عن إمكانية استخدام العقل الناقد التحليلي المُحاج ... لا يسأل ولا يتشكَّك بل يُسلِّم تسليمًا.

وإذا كان الأمر كذلك بالنِّسبة لعالم الغيب، وإذ كانت هذه هي بنية الفكر التسليمي أو الاستسلامي الذي يعبد القوة ويُذعن لها، فإنه في حياة المجتمع استطراد لهذه البنية واتساق معها ... الحاكم شأنه شأن الغيب أو هو ظل علام الغيوب كلمته قاطعة دون سؤال، ورأيه حِكمة يُطأطِئ لها الرأس، وعنده القول الفصل. وخير الناس من كانت له صلة ما بالغيب؛ إذ يتقرب إليه الناس زلفى يسترضونه ويخشون غضبه بل قد تكون له الولاية عليه عليهم مثل شيخ الطريقة الصوفية، وهو أمر شائع.

ومشروعية الوجود والعمل والكلمة تَنبثِق من الغيب موضوع الإيمان لأنه هو الوجود الحق ... وقضية الإنسان الوجودية الكبرى هي الوصول إلى معرفة الغيب فيما يخصُّ قدره الفردي، ووسيلته استرضاء الغيب والتذلل له. وحرية الإنسان ليسَت حريةَ فعل إرادة إنسانية، بل هي طاعة لله وتسليم لإرادة القوة المُتعالية. وقضيته الوجودية الأولى هي التحرُّر من خطيئة أولى حين خالف الأمر الإلهي ... ومن ثَمَّ فإن حرية الإنسان هي المشروع الوجودي الأول والأساس الذي يتحقَّق حين يُحرر نفسه من هذه الخطيئة ويحظى بالغفران ودخول ملكوت السموات ... فهذا هو التحدي الأعظم الذي تَنكسِر عند حدوده جهود الفرد المُضنية، ويُفنِي حياته من أجلها ... إنه يشكو إلى الإله بلوى وجوده على الأرض طمعًا في الآخرة؛ إذ ابتلاه ربه بالحياة الدنيا؛ إذ سوَّلت له نفسه أن يعرف الغيب حسب ما تروي قصة الخلق ... وقضيته خلاص فردي. وهذا ما هيأ مكانة كبرى وسُلطة اجتماعية سيادية واسعة لا تقهر للكهانة والكهنة على مدى التاريخ؛ حيث قبضة الغيب صارمة مُتسلِّطة، ولا يزال هذا ممتدًّا من خلال الطرق الصوفية وأوليائها الأحياء أو الأولياء الموتى في قبورهم بفضل كراماتهم.

وواقع الأمر أن هذه المكانة التي يحتلُّها علماء الدين والكهنة وشيوخ الصوفية والأولياء بحكم تميُّزهم لانتمائهم إلى الغيب جعلت منهم قوَّامين على العامة في سُلوكهم وتوجهاتهم. أولًا: هم أهل الحل والعقد؛ أي المؤتمنون على المشروعية — أي على الطريق إلى الجنة — وإليهم تُردُّ أمورها ... وهم مرجع العامة لتحديد الحلال والحرام في معيشتهم وواجباتهم السلوكية. ويمارس علماء الدين والكهنة وشيوخ الصوفية، وهم بمثابة ظلِّ الغيب على الأرض، تأثيرًا بالغ الأهمية على النموذج الاجتماعي العام؛ فهم لجام العامة. ويبدو واضحًا أن العامة يُؤثرون شيوخ الطرق الصوفية على علماء الدين، ويرون الشيوخ على علاقة أوثق بالغيب. إذ يلتمس عندهم العامة إشباعًا روحيًّا، وإجابة واضحة على أسئلتهم أقرب إلى مزاجهم الذي صنعه التراث الثقافي على مدى التاريخ دون الاكتفاء

بترديد النصوص كما يَفعل رجال الدين؛ فضلًا عن أن العامة يَلتمسون لدى شيوخ الصوفية والأولياء «البركة»، والتي تعني أنهم على صِلة بالغيب تُضفي عليهم قيمة رمزية وفعالية على مستوى الممارسة الاجتماعية، وقد تنبَّه الحكام والسلاطين على مدى التاريخ للدور الاجتماعي للشيوخ والأولياء وقُدرتهم على توجيه العامة ولجم عقالهم باسم الغيب حتى يأمَن السلاطين جانبهم؛ ومن ثم يَصرِف الشيوخ جهود العامة وغضبهم إلى عالم الغيب. وتَكفي نظرة إلى ظاهرة انتشار الطرق الصوفية التي يزيد عددها في مصر وحدها عن خمسين طريقة، وقُدرتها على البقاء والاستمرار قرونًا، ودورها السياسي الاجتماعي الخفي على مدى التاريخ.

(٤) الغيب بطل التراث الشعبي

والخلاص في القصص الشَّعبي وفي الخيال الاجتماعي يكون على يد شخص تيسَّرت له مثل هذه القُدرة أو الصلة بالغيب ... وهو يوازي الشخصية الكاريزمية التي يَنشدها الناس لخلاصهم، ويَتواكلون عليها. ويُضفون عليها من مخيلاتهم صفات حدَّدها الموروث الشعبي ... إنه القدر ... وهذا هو الثوب الذي يَرتديه الحاكم دائمًا، والذي يُسبغه عليه العامة دائمًا أيضًا.

فالبطل في السيرة الشعبية هو من أُوتيَ قبسًا من علم الغيب، ومن القوى الخارقة التي يُواجه بها قوى الشر؛ ويُعينه ويؤازره الغيب في معاركه، فالنصر ليس من عنده، ولا بفضل عدته وعتاده، بل النصر من عند قوى الغيب ... ليس الإنسان هو الفاعل، بل الفاعل قوى الغيب التي هيأت له أسباب النصر ربما في صورة كلمة تؤكد صلة الإيمان بالغيب، يَنطقها المؤمن فتخرُّ لها الجبال. ولهذا نجد اللاعقلانية هي القسمة السائدة والمشتركة في كل عناصر الموروث الشعبي الذي صاغ — بالتالي — عقول أبناء هذا الموروث، وهكذا أيضًا لا نرى الأدب الشعبي أدب ملاحم، محوره تحدِّي الإنسان أو البطل للقدر، بل هو أداة للقدر أو لتجلي القدر.

وأفضى الغيب — الذي هو في الأدب الشعبي جزء من الفانتازيا والإبداع الإنساني — إلى تحليق في الخيالات لتحقيق الذات والتعويض عن النقص في الدنيا. أحلام الدنيا تتحقَّق في الخيال الشعري أو الطقسي مثلما تتحقَّق في الفلكلور الشعبي، فكلاهما له وظيفة اجتماعية واحدة ومن نبع واحد ... فالنصر ليس مردودًا إلى الإنسان، وليس له فيه حتى فضل الاستعداد؛ والهزيمة يَجري تعويضها وموازنتها في عالم الخيال بنصرٍ تتهيَّأ أسبابه

من عالم الغيب ويأتي نصرًا بغير عناء ... ويتمحوَر الأمل والهدف في انتصار العقيدة أو تحقيق الذات من خلال انتصار العقيدة أو باسمها ضد أعداء العقيدة. إنَّ تحقيق الذات هو العمل للآجلة الباقية، وهو ما يفضي إلى تحقير الدنيا.

وحيث تغيب الأسباب الموضوعية في الحياة الدنيا، وحيث تَنتفي قواعد البحث العقلاني لأسباب الظواهر من أزمات أو نكسات، تتركَّز بؤرة الاهتمام والانتباه، حسبما تَقضي بِنية الفِكر، على أسباب نابعة من الغيب. وهكذا نجد التفسير اليسير والسريع لكل ما يحل بالإنسان من كوارث وأزمات القول جزافًا بابتعاد الإنسان عن خصوصية الاعتقاد، وأنَّ الحل هو العودة أو الردة إلى هذه الخصوصية ... أي إلى الغيب في تواكل مُطلَق دون اعتبار لظروف موضوعية كانت علَّة وسببًا، ويغدو الإيمان بالغيب — في غير أمور العبادات — تغييبًا عن أمور الدنيا. وليس غريبًا أن يتواتَر أبطال الموروث الشعبي، ويتواتَر السلاطين والحكام والكل يستمدُّ مشروعيته من ذات الوعاء، والكل شعاره التسليم المُطلَق للغيب والانتصار له، والذي فيه تتحقَّق الأحلام والرؤى، ويتبدَّد مخاض الإنسان.

(٥) الفردية والتطرف

والغيب مُطلق؛ إنه أبديٌّ لا نهائي غير مشروط ولا منطقي بالمعنى الإنساني للمنطق، وهو الحق المطلق والكمال المطلق، لا يحده حد، ولا يخضع لعوامل التغير، أو لا يَعتريه تغيير. ولهذا فإنَّ المطلق جعل قيم الخير والشر مُطلَقة ... بل إن صياغة البِنية العقلية المرجعية على هذا النحو تجعل من العسير إدراك النسبية والتغير ... فالمجتمع الخير واحد وأبدي، ومقولة التغير والتطور مقولة نشاز لا تتلاءم مع هذه البنية؛ الإنسان أو المجتمع إمَّا شرير تمامًا أو خيِّر تمامًا، وفي جميع المجالات يَنطبق مبدأ الكل أو لا شيء؛ والفكرة صحيحة أو خاطئة؛ صواب أو خطأ مُطلَق في كل زمان ومكان، لا وسط ولا وسطية! كما يحلو للبعض الادعاء بأن الوسطية خاصية الاعتقاد ... وكذا لا نسبية أو تناسب، والحق مُطلق ليس نسبيًّا ... والحق واحد عند الجميع، ويتوحَّد معه الجميع وفي كل زمان ومكان.

وهكذا يَنزع المرء نفسه من أرض الواقع المتغير، ولا يَبقى لديه ثابتًا وحقًّا مُطلقًا غير الكلمة دون سواها. فالكلمة والرمز دون الفعل والعمل، النص دون المُمارسة ... وأضحى النص هو السيد، وبات الحق كلمة والخير كلمة ... والكلمة بديل الواقع أو الفعل ... إذ يوجد الغيب في الكلمة والرمز والشعيرة والطقوس.

ومن هنا أيضًا تترسَّخ ثقافة الواحدية دون التعددية ودون التنوع في شئون المجتمع ... البِنية الذهنية لا تستسيغ التعدُّدية حتى وإن دعت إليها لفظًا؛ لأن المرء أحادي أو توحيدي الذهن. ويَنعكِس هذا في مجال العمل الاجتماعي مُتمثلًا في الفردية دون روح الفريق. ويغدو المثل الأعلى هو الإرادة المطلقة، إرادة حاكم أو مسئول، والمثل الأعلى للمحكوم الصالح هو الطاعة والخضوع. وهل التاريخ الاجتماعي السياسي يشهد بغير ذلك في التطبيق؟

(٦) الزمان والتاريخ والمجتمع

والغيب المطلق لا زماني، لذلك ليس الزمان امتدادًا أو متصلًا لأحداث مُتعاقبة مترابطة الأسباب، وليس تطورًا قائمًا على التغيُّر ... تغيُّر الظواهر والأحداث والكائنات بفعل الإنسان، فلا الإنسان فاعل ولا الأحداث مُترابطة الأسباب ... وانعكس هذا الفهم واضحًا في مجالات البحث والفكر المختلفة.

ففي مجال التاريخ على سبيل المثال نجد قيمة الحدث في انتسابه إلى الغيب. فالطبري المؤرِّخ؛ شأن غيره من المؤرخين التقليديين والاسكولائيِّين، يكتب تاريخ العالم منذ بدء الخليقة، ونراه يُعنى أساسًا بعلاقات المخلوقات بالخالق، ومحور تقسيمه للمخلوقات هو الطاعة والإيمان، أو العصيان والجُحود. ونقطة البدء عند المؤرخ عادة ليس الواقع والواقعة في ترابطها، بل الرواية دون اعتبار لمفهوم الزمان وتتابع الأحداث والعلاقة السببية، بل يُمكن التنقُّل من حدث إلى آخر، وليس الحدث التاريخي فعلًا إنسانيًّا إراديًّا.

وتَنتفي فكرة التقدم بانتفاء فكرة الزمن. ويقف المرء موقف اللامبالاة تجاه الزمن بحيث لا يُرتِّب أحداث يومه أو عمره وفقًا لجدول زمني. وهذا ما نراه في سلوكنا التلقائي. مثال ذلك أننا لا نُثبِت على كتابٍ عند نَشرِه تاريخَ إصداره، ولا نُعنى بتوثيق الأحداث وتسجيلها وترتيب تسلسلها؛ ونجد الشهور العربية هي شهور مناسبات وأحداث لها علاقة بالغيب، ولا علاقة لها بفصول السنة، ولا بالعمل ونظامه، أو بالنشاط الاجتماعي في تواتره.

وفاعلية الغيب وهيمنته المطلقة وسابق تدبيره، يجعل الناس غير عابئين ببحث أسباب الفشل أو التماس هذه الأسباب في ظروف موضوعية واقعية راهنة أو تاريخية؛ وإنما يقنع المرء برد الفشل إلى أسباب خارقة للطبيعة. ومن هنا نُلاحظ أنَّ البنية الذهنية لا تَستسيغ البحث في سوسيولوجيا الفشل في تاريخنا؛ وإنما نَكتفي بالقول إنَّ فشلنا

راجع إلى ابتعادنا عن رُوح العقيدة؛ أو إن الفشل عقاب استحقَّه المرء أو المجتمع لخطيئة بالمعنى الغيبي لا خطأ بالمعنى الدنيوي. ويُعبر المثل العامي عن هذا في الممارسة الحياتية: «تبات نار تصبح رماد، لها رب يدبرها»، و«السعد وعد» ... وهكذا، استِسلام للأمر الواقع بل وتحذير من محاولة تغييره؛ وإبطال لفعالية إرادة الإنسان. ولهذا لم يكن غريبًا أن يَطلع علينا فقيه من فقهاء الدين سلَب عقول المسلمين ويقول بتحريم نَقلِ الأعضاء أو إبدال كُليَة مريضة لإنقاذ حياة إنسان ... النجاح والفشل مكتوبان بمعنى أنهما مُحدَّدان مسبقًا في الغيب مما يُوفر للمرء تبريرًا للفشل ... ليس الجد والمتابعة والمعرفة ولا الكسل والجهل أو سوء التقدير.

ولهذا أيضًا نُهمل تقليديًّا الحس التاريخي؛ إذ لا وظيفة له في إطار البِنية الفكرية الحاكمة ... ما هو الماضي؟ وما هو الحاضر؟ وما هو المستقبل؟ ليسَت هناك علاقة سببية بين الثلاثة، بل وليست هناك علاقة وحدة أو اطراد. لا نؤمن بأن المستقبل كامن في الحاضر والماضي مُضافًا إليه جهد ومعرفة الإنسان.

وهكذا تمضي الكوارث والأزمات، وكأن كلًّا منها حدثٌ مُفرد مقطوع الصلة بأية أسباب، أو كأن النازلة تقع بدون مقدمات أو نتائج ... ثم يطويها النسيان، ونَمضي مع الحياة، أو تمضي بنا الحياة وكأن لا علاقة بين السابق واللاحق. وهكذا تسود آلة النسيان حياتنا الاجتماعية لفقدان الرابطة السبَبية بين أحداث التاريخ، وأننا لسنا علَّة الأحداث وإنما نَنسبها إلى الغيب.

والمستقبل مجهول لأنه بيد الله وليس للإنسان من سبيلٍ إلى معرفته بل التخطيط له، إنه المكتوب على نحو ما يشيع في معتقد العامة، إنه بعض الغيب من حيث معرفته أو صياغته أو التدبير له، وينسى أصحاب هذا التأويل سندًا آخر لتأويل مُناهض تُمثِّله مقولة اعقلها وتوكل أو أنتم أعلم بأمور دنياكم. ويَدفعنا هذا إلى أن ندع المُلك للمالك. ولذلك أُتيحَت مساحة للسحر أو شفاعة الأولياء بُغية التحكُّم في أحداث المستقبل. وهذا إيمان يضعف من عزم الإنسان على صوغ مُستقبله والتخطيط له أو التحدِّي من أجله؛ فضلًا عن أنه يُثير الشكوك في المستقبل المجهول، فننظر إليه في وجَلٍ وريبة، ونرهب التجديد والإبداع والتغيير. بل ويرى الإنسان أن المستقبل الحقيقي هو الحياة بعد الموت ليعود إلى عالم الأزل، ومن ثم يتبدَّل اتجاه الزمن، وتغدو الحركة إلى قلب الماضي.

وإذا كانت الحقيقة المُطلقة موطنها الغيب وما عداها زيف وبهتان؛ وإذا كان العقل لا سلطان له، بل ولم يَرِدْ ذكره أداةً لمعرفةٍ موثوق بها؛ ممَّا حدا بكثيرين من علماء

الإسلام إلى الحطِّ من شأنه والتشكيك في دوره وقدرته على نحو ما فعل حُجة الإسلام أبو حامد الغزالي؛ وإذا كانت القضية الوجودية للمُؤمن هي الاشتياق إلى عالم الغيب والتذلل له واسترضاؤه واسترحامه إلى حين المثول في حضرته؛ فإن من العبادة أيضًا تأمُّل الوجود، ولكن بوصفه آية لإبداع الخالق، وليس تأمله أيضًا قصد فهم الظواهر. ولهذا ليس غريبًا أن لا نجد للعلم، بمعنى علم الطبيعة، وجودًا في ثقافتنا؛ ولا نجد للفضول المعرفي مكانًا في حياتنا؛ إذ ما جدوى معرفة ظواهر الطبيعة لغير تأمل إبداع الخالق. وهكذا كان العلم قديمًا لخدمة العالم الآخر والتقرب زلفى إلى الآلهة. واقترن لفظ العلم تقليديًّا بالعلوم الدينية، والعالِم هو المُتفقِّه في الدين، والقيمة الاجتماعية لهذا العلم الأخروي، والكتاب المنزَّل من عالم الغيب هو الحق دون سواه ليس في أمور العبادات وعالم الآخرة، وإنَّما في أحداث الحياة الدنيا؛ مما يعزز حالة الانكفاء على النفس، ففي الغيب الكفاية والأمل، ولا خلاص إلا به، ونرفض كل ما خرج عن مُحتواه؛ ولا خير في علم لا يدعم الإيمان ويُقرب الإنسان من الله.

وها هو ذا أبو حامد الغزالي في رسالة «أيها الولد» التي يَعرض فيها معنى العلم، وحدود العلم المطلوب لنجاة الإنسان في هذه الحياة الدنيا؛ حيث القضية الأولى والوحيدة عند الإنسان هي الخلاص. يسأل «الولد المحب» مُعلِّمه وهو الشيخ الغزالي: «فالآن ينبغي أن أعلم أي نوع من العلوم يَنفعني غدًا، ويؤنسني في قبري!» ويقول الشيخ المُعلِّم الذي كانت كتاباته إيذانًا بسقوط العقل، ومِعْوَلًا لهدم أركان الحضارة الإسلامية وأسسها العقلية، ويؤكد في إجابته أن لا جدوى من علوم الدنيا فهي مضيعة للوقت، قمينة بالندم على تحصيلها: «أي شيء حاصل لك مِن تحصيل علم الكلام والطب والدواوين والأشعار والنجوم والعروض والنحو والصرف غير تضييع العمر بخلاف ذي الجلال؟» وهذا هو أيضًا الشيخ محمد بن عبد الوهاب يُؤكد في رسالته «الأصول الثلاثة وأدلتها» أن العلم هو معرفة الله ومعرفة نبيه ومعرفة دين الإسلام دون أن يُضيف شيئًا آخر من العلوم، مؤكدًا أن الإنسان خُلق فقط لهذا العلم والعمل به والدعوة إليه، وليس لأي شيء آخر. هذا على النقيض تمامًا من علماء وفقهاء مُسلمين ازدهرت بهم حقبة الحضارة الإسلامية قديمًا، من أمثال المعتزلة والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن الهيثم وابن خلدون وغيرهم، ممَّن كان لعلمهم فضل النهضة في أوروبا وبداية طور حضاري إنساني جديد ... ونَزهُو بهم في معرض التفاخر بأمجادنا إزاء الغرب ... وهو على النقيض ثانية مع ما ذهب إليه أيضًا أئمة فقهاء الدين في عصرنا الحديث من أمثال جمال الدين الأفغاني والشيخ

محمد عبده. لذلك ليس غريبًا أن يُفضي فكر الغزالي والأشعرية ومن سار على دربهما إلى حالة انحسار حضاري لا تزال مُمتدة حتى الآن؛ وأن يسفر الفكر الوهابي عن نظام حكم يُسخِّر أمواله لمهامَّ سلفية تحميه من تطلُّعات النهضة والصحوة الحقَّة التي ترتكز على مقومات أساسية يقتضيها عصرنا وهي العقل والعلم والإنسان صاحب الإرادة الواعية الحرة.

وكذلك حال الفلاسفة يَرون وظيفة الفلسفة دعم العقيدة، وحين يُفكِّرون في موضوع حرية الإنسان فإنهم لا يَطرحونها من حيث هي قضية إنسانية في مُواجَهة الواقع وضروراته وفهم قوانينه وقيود المجتمع؛ بل يَطرحون مفهوم الحرية في مواجهة القدر، حرية الاختيار والمسئولية أم الجبر والخضوع الأعمى لتدبيرٍ مسبق؛ أي نطاق حرية عبدٍ للقدر لا إنسان فاعل تحكمه شروط اجتماعية وبيئية يُمكن فهمها ويكون العقل ملكة فاعلة تحريرية.

وكذلك الحال في مجالات البحث العِلمي. وليس غريبًا والحال كذلك أن نشهد ثنائية وانقسامًا في فكر الباحث العِلمي ... محاولة تطبيق المنهج العلمي عند بحث الظاهرة في تجاور مع رفض مُطلق للعقلية المنطقية. ويَنعكِس هذا في الممارسة الحياتية العادية ... إذ نجد هذا الباحث عضوًا في مركز بحوث وأيضًا مريدًا لشيخ يتزعم طريقة صوفية ... ويتجسد هذا النهج بصورة واضحة في رفضٍ مُطلق لعلمَنة المجتمع والعلوم ذلك لأنَّ العلمنة هي في جوهرها التماس العقل المُفكِّر الحر للسببية في الأحداث الاجتماعية وتكرار الظواهر الطبيعية باعتبار هذا أمرًا من شئون دنيانا وليس من صلب العقيدة.

ويتمثَّل هذا أيضًا فيما يُمكن أن نُسميه صدمة العلم لدى شباب الجامعة، خاصة في الكليات العلمية. فقد وَرثَ هؤلاء بنية ذهنية غيبية مُتخلِّفة بحكم التنشئة الاجتماعية، عَوَّدتْهم أن يردوا الأسباب إلى غير أسبابها الموضوعية، وتلقَّوا تعليمًا يُدغدغ هذه البِنية ويفرز روح التخلف العلمي العقلي؛ إذ لا يربي العقول على مناهج البحث العلمي، وإعلاء شأن العقل والعلم؛ بل يتلقَّى الشباب في المدارس دراسات تؤكد روح الازدواجية والانقسام في الفكر؛ وتعطي الأولوية والمرجعية القدسية في أمور العلم لإطار فكري غير عِلمي؛ وتضع الفكر العقلاني النقدي موضع الاتهام والتشكيك. ويُغذي مناخ المجتمع هذا الوضع الانفصامي المتخلف، فضلًا عن إكراهات اجتماعية أخرى. ومن ثم يدخل الشباب إلى كليات علمية مُسلَّحون ببنية فكرية رافضة لمنهج البحث العلمي، وتضع العلم في مرتبة متدنية. وهكذا يقبلون على العلم، أو يتلقَّونه بنفس عازفة رافضة؛ ويعيشون

وبينهم وبين الفكر العلمي سدًّا نفسيًّا وعقليًّا منيعًا. وتدفعهم صدمة العلم إلى ردة أو نكسة يُعززها فقدان الدور الاجتماعي، وفقدان الرؤية المستقبلية، ومناخ اجتماعي مناوئ للعلم؛ ووضع اقتصادي مأزوم، وشعور بالاختناق، وأن لا خلاص على الأرض.

وهكذا يحسم أسلوب توظيف البنية الفكرية الغيبية سلوك الناس، ومكانتهم في المجتمع العلمي، وتوجُّههم إزاء العلم وإزاء المجتمع معًا. والإيمان بأنَّ الغيب مصدر الحقيقة المطلقة في شئون الدين والدنيا هو في جوهره نَفي لإنجازات الفكر العقلاني، ونفي لأنَّ الفكرة مُنتَج اجتماعي. ويفضي هذا الإيمان، كما نشهد عند هؤلاء الشباب، إلى دجماطيقية أو نظام عقيدي ثنائي جامد، يعيش الشباب أسيرًا له عاجزًا عن التعامل في مُرونة مع أي فكر آخر مغاير أو مع متطلبات الواقع المتغيِّر؛ إذ يرى في الفكر الآخر تهديدًا لذاته ولقدسياته، وتبرز الأحكام الثنائية المطلقة؛ إيمان أو كفر. وحيث إن الغيب المطلق ثابت لا يتغير، لا زماني ولا مكاني، فإن الشباب يؤمن بالتالي أن لا جديد تحت الشمس، ويرفض الحديث عن التغيُّر والتغيير الاجتماعي، إلا إذا كان التغيير في اتجاه السلف، فحقائق الغيب هي الحقائق الاجتماعية الفاعلة، وهي الصدق الاجتماعي والإطار المرجعي. ويحاول الشباب معالجة مشكلاته من منطق النظرة الثباتية إلى المجتمعات والحياة وظواهر الطبيعة، وهي النظرة المتَّسقة مع البِنية المفاهيمية للغيب. ومن ثم نراه يؤكد أن ما صلح للسلف يصلح للخلف، وأن الحضارة التي ينتمي إليها واحدة على مر الأزمان وصالحة لكل الأمم ... إنها حضارة هذا الغيب ولا تعدُّدية ... العالم أمة واحدة تصلح حاله نظرية واحدة لا زمانية. وهي رؤية تتعارض مع ما يتلقاه في سلبية، أو ما يعرضه العلم فيزداد له رفضًا وكراهية.

(٧) البحث عن دور للعقل

ما سبَق لا يعني أن العقل ليس له حضورٌ البتَّة في تاريخ حياتنا الثقافية، فما مِن ثقافة مُتجانسة النسيج تمامًا؛ عقلانية خالصة أو غيبية نافية نفيًا مُطلقًا وصريحًا للعقل ... وإنما كل ثقافة لها ثنائيتها النقيضية، والغلَبة لأحد طرفَي التناقض وهي غلبة لها قابلية للحركة، فتأتي ظروف وأحداث الحياة وترجح كفة هذا حينًا وكفة ذاك حينًا آخر، وكلَّما كانت دواعي التغيير لها الغلَبة على الإطلاق اتجه الميزان ناحية العقل للتعامل الموضوعي مع مُتطلبات الواقع ... وكلما كان الكساد الاجتماعي والكسل

الفكري، والانحطاط الحضاري مع استبداد السلطة وهنت معها عزيمة التغيير، وغلبت نزعة الْتماس الخلاص من خارج الذات ... وهنا يَميل الميزان إلى الاتجاه المعاكس.

وحيث إنَّ عصور الانحطاط والاستبداد في حياتنا الاجتماعية، ومن ثم الفكرية، هي القاعدة المطَّردة والمتصل الذي لا ينقطع إلا من صحوات عابرة، فإنَّ العقل في ثقافتنا منقوص القدر أو مُنتقصه، محدَّد الدور والفاعلية، محدود المساحة ... له إجلال ولكن وهو في قفص الاتهام، متَّهم دائمًا بقابليته للزيغ والمروق والانحراف ... لا نأخُذ بشهادته إلا على أساس قاعدة الاتِّساق أو مبدأ التسليم بسُلطة أعلى لها الحاكمية والمرجعية والحكمة المُطلَقة ... لذا فإنَّ العقيدة كما وصَفَها حجة الإسلام الغزالي في كتابه المُنقذ من الضلال هي لجام العقل ... ومن هذا المنطلق عاش الغزالي في حياتنا ومات ابن رشد العقلاني في فِكرنا، وأحيا مواتًا في النهضة الغربية المُعاصِرة ... كل من دعا إلى العقل إيمانًا بفاعليته وسلطانه انزوى في ركن من أركان التاريخ وطويت صفحاته وطمست كلماته، إلا إذا جاء الحديث عنه في معرض إحياء الذكرى تفاخرًا وادعاءً، لا افتخارًا واقتداءً. وبدت كلماتنا أقرب إلى التأبين عند ذكر محاسن موتانا. ولنسأل أنفسنا مَنْ مِنَ المُفكِّرين العقلانيين في تاريخنا عاش فكره نابضًا بالحياة، هاديًا للسلوك من الأقدمين أو المُحدَثين؟ جميعهم في قفص الاتهام!

ولكن أعود لأقول قد تختلف الآراء في تحديد الخصوصية الثقافية. ولكن مناط الأمر النظر بعين الاعتبار في دور الخصوصية الثقافية في حياتنا وتاريخنا في ضوء العمل من أجل التحرُّك إيجابيًّا نحو المستقبل الذي يستلزم تأويلًا إبداعيًّا جديدًا، تسمح به دينامية كل تراث ثقافي من أجل حشد الطاقة، وحفز الإرادة، وإعمال العقل.

ومن ثمَّ ليست القضية في جوهرها نفي للغيب أو إثبات، فهذا ليس موضوع حوار، فضلًا عن أن جميع الحضارات تؤمن بالغيب على نحو أو آخر وإن تبايَن نطاقُه ومَجالُ سُلطانه، ولكن القضية هي مساحة حرية الفكر المسئول المتاحة للإنسان في تناوله لعالم الشهادة أو شئون الحياة الدنيا، إنها مسألة توزيع اختصاصات، أو فصل بين السلطات، وإيمان بالعقل أيضًا الذي لم يَكُن له اعتبار في الماضي ولم يَرِد له ذِكر وتوظيف واضح المعالم والمسئوليات في الكتب المقدَّسة. وإذا قلنا فصل التخصُّصات فإن المقصود هو أن المُنحازين إلى التأويل القديم من دعاة الجبر السلفيِّين لنطاق سلطة الغيب إنما يَفرضون رؤيتهم لهدف سياسي. ثم إنَّ التراث الثقافي، أي تراث ثقافي، له آليته الخاصة التي تسمح له وتُهيئ إمكانية استمراره من خلال قابليته للتأويل. فهو حمَّال أوجه. ويَبرُز الوجه

الثوري الداعم للتغيير بفضل الإنسان ذاته المؤمن بقُدرة الإنسان على صنع حياته على الأرض ويَختفي هذا الوجه ليَبرُز وجهٌ استسلامي تواكلي في عصور الردَّة والانحسار.

قد تكون خصوصية الاعتقاد مسألة نظرية. ولكن الذي يَعنينا نزع القناع السياسي عن دورها الاجتماعي الذي ساد قرونًا طويلة؛ وبيان كيف استثمر أصحاب السلطان في التاريخ هذه الخصوصية لصالح الحفاظ على السلطة ضد كل مَن ناهض سلطانهم وسطوتهم، ودعا إلى التغيير وإلى اعتماد العقل أساسًا لتدبير شئون الحياة والثِّقة فيه مرجعًا وهاديًا للبحث في ظواهر الطبيعة والنفس والمُجتمَع. ونظرًا لأن القاعدة العامة على مدى التاريخ في الشرقَين الأوسط والأدنى، أن السلطة الدنيوية تَستمدُّ مشروعيتها من الدين لا من المواطنين، فقد كان رجال الدين المنوط بهم تفسير الدين أصحابَ كلمة إزاء بيان مشروعية أو شرعية السلطة.

وتُؤكِّد أحداث التاريخ أن ثمة تحالفًا تراثيًّا بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو بين رجال الحكم وفقهاء الدين وهو تحالف ظلَّ دائمًا ضد التغيير لصالح الكافة. ونحن بحاجة إلى دراسة سوسيولوجية معمَّقة تكشف جوهر هذا التحالف وأسلوب توظيفه وآثاره المدمرة على العقل باعتبار أن هذا التحالف الذي استهدف — دائمًا — خدمة الساسة والسياسة كان العلَّة الأساسية وراء الانهيار الحضاري، نُريد أن نعرف كيف قام وتدعم تاريخًا حتى بات تراثًا، ونكشف لخدمة من كان هذا التحالُف على مدى التاريخ! كيف تناقل الأباطرة والملوك والسلاطين في الشرقَين الأدنى والأوسط السلطة قهرًا واغتصابًا، والكلُّ يزعم أنه يحكم باسم الدين، ويُروِّجون تأويلات على لسان رجال الدين تدعم سلطانهم، ويتَّهمون كل داعية إلى العقل بالمروق والهرطقة. وتحول هذا التأويل الذي ترسخ في أذهان العامة إلى سدٍّ منيع يحول دون استنهاضهم وحفزهم إلى التغيير بإرادتهم ودفعهم إلى دائرة السلبية. إنَّ البحث السوسيولوجي لأسلوب توظيف خصوصية العقيدة اجتماعيًّا وسياسيًّا يستلزم جرأةً على كشف العلاقة الحقيقية المعاشة بين الإنسان المعاصر والتأويل الشائع، أو الرسمي، للنص الديني والذي استهدف إقالة العقل أو إزاحته عن ساحة الفعل الاجتماعي والعلمي.

والنص الديني دائمًا وأبدًا حمَّال أوجه، قابل للتأويل، والمفروض أن يكون تأويلًا حسب المصلحة الاجتماعية العامة في الأساس لا المصلحة السياسية، غير أنَّ السؤال المطروح دائمًا هو كيف وظَّف أصحاب السلطة ومعهم رجال الدين هذا النص لصالحهم؟ مثال ذلك التأويل الذي شاع بأنَّ المسيحية عقيدة سلام بمعنى الاستِسلام والانصراف عن الدنيا،

بينما أغفل من انتزعوا لأنفسهم حقَّ التأويل ما قاله المسيح في تحدٍّ دنيويٍّ صارخٍ «لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأُلْقِيَ سَلاَمًا عَلَى الأَرْضِ. مَا جِئْتُ لأُلْقِيَ سَلاَمًا بَلْ سَيْفًا» (متَّى، ١٠: ٣٤)، وهو نص قابل للتأويل، وغير ذلك من تعاليم اشتملَت على قيم تُنظم شئون الحياة.

لهذا فإنَّ البحث لن ينصبَّ على صيغة النص لغويًّا ونحويًّا، بل هو بحث سوسيولوجي معرفي ينصبُّ على تأويل النص؛ أي كيف فهمه الإنسان وكيف كانت فعاليته في المجتمَع، وعلى أي وجه روَّج له أصحاب الحل والعقد، ولمصلحة من شاع على هذا النحو؟ أعني مدلول خصوصية الاعتقاد على النحو الذي شاع بين العامة وروَّج له أصحاب السلطان في عصور الانحطاط التي عشناها وأصبح إطارًا معرفيًّا قيميًّا فاعلًا اجتماعيًّا؛ إذ إنه على مدى هذه العصور، ولأنها عصور انحطاط، راج تأويل يطمس كل مساحة لحرية إرادة الإنسان في شئون الحياة الدنيا، ويَهدر كل إمكانية لتغيير الواقع اعتمادًا على العقل الحر، والتفاعل الثقافي بين الحضارات، وإنَّما عمد أصحاب السلطان، ومَن تبعهم من الفقهاء إلى إشاعة التأويل الذي يجرد الإنسان من حقه في إعمال العقل بحرية، ويكرس ظاهرة التواكل والعزلة الحضارية والانكفاء على الذات وترك أمور السلطة، أي السياسة، لأولي الأمر وتحقير علوم الدنيا التي هي أساس الإعمار. وليس غريبًا والحال كذلك أن يَعتمِد كل أصحاب السلطان على الطرق الصوفية ويَعملوا على استرضائها.

ولهذا نجد عصر الازدهار الحضاري اليتيم في ظل الحقبة الإسلامية، وما أقصره، هو العصر الذي راج فيه تأويل يَدعم استقلال العقل وحريته. وما مُحاولات علماء الكلام وفلاسفة الإسلام خلال هذه الحقبة إلا جهد مُتميز في هذا الصدد، ولقد كانت إنجازاتهم عاملًا مهمًّا ورئيسيًّا في تخصيب الحضارة الغربية إبان نهضتها، ونحن غافلون غارقون مع تأويلات شاعت وقد تَخفت وراء وجه ديني وهو في الحقيقة قناع سياسي يلزم انتزاعه. وهذا ما حاوله بعضهم من أمثال الشيخ رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والشيخ علي عبد الرازق وغيرهم؛ إذ حاولوا الكشف عن تأويلٍ إبداعي جديد يلائم مُقتضيات العصر ومقومات الحضارة العصرية، بحيث يحفز الإنسان على النهوض وخوض غمار الحياة الدنيا مُتحديًا على أسس عقلانية نقدية لتكون النهضة صحوة حقيقية. إن مَن دعوا إلى تحقير علوم الدنيا أو أغفَلوها إنما سلبوا الإنسان مقوماته الحضارية، وباتوا نوعًا من الطاغوت الذي يُرسخ أسباب التخلف. ونجد في مواجهتهم مَن يستندون في تأويلهم إلى الدعوة الصريحة لطلب العلم ولو في الصين؛ أي الانفتاح العقلي والفِكري على ثقافات العالم. وطبيعي أن طالب العلم هنا حين يَستجيب لهذه الدعوة فإنه لن يَلتمس في «الصين» بمعناها الرمزي علوم أصول الدين، بل علوم الدنيا.

ومن ثم فإن جوهر القضية وضوح الرؤية بشأن التغيير الاجتماعي الشامل، وأن يَنعكس ذلك في مجالات نشاط الحياة المختلفة للمجتمع: مؤسَّسات عِلمية ودستورية وتعليم واقتصاد وسياسة وثقافة. ويواكب هذا تأويل إبداعي للتراث الثقافي يُعزز السبيل إلى الهدف المنشود. لا أقول انسلاخًا عن التراث، بل تغييرًا يُواكب التغيير المنشود ويَقضي على حالة الانفصام. وأن نرد للعقل اعتباره ونؤكد الثقة النسبية فيه؛ فلا شيء مُطلق غير حرية الفكر. وهذه هي الخطوة الأولى؛ وهي بداية الطريق إلى العلمانية، التي هي اختصارًا إعمال العقل في شئون دنيانا.

مجتمع المعرفة والخصوصيات الثقافية والحضارية العربية، هل من تعارض؟

يقول ابن خلدون:

> إنَّ الأحوال إذا تبدَّلت جملة، فكأنما تبدَّل الخلق من أصله، وتحوَّل العالم بأَسرِه وكأنه خلق جديد.

وشاء عالم الاجتماع والفيلسوف إيمانول فالرشتاين أن يُعنْوِن واحدًا من أحدث كُتبِه بالعنوان التالي:

«نهاية صورة العالم كما نعرفها.»

ويعيش العالم بالفعل أزمة مخاض التحوُّل … مخاض النهاية وإيذانًا ببداية صورة جديدة لعالم جديد في إدراك الإنسان.

ويُمكن النظر إلى معالم التحول في الإدراك وفي البنية والعلاقات والسلوك من زاوية السياسة والاجتماع، وكذا من زاوية العلم والفكر، وكلاهما مُترابطان مُتكاملان.

نرى على صعيد العلم والفكر على مدى ثلاثة قرون حضارة عصر الصناعة، الموسومة غربًا بحضارة العلم، تنقَّلت وثبًا من آلية نيوتن وعالمه الميكانيكي إلى نظرية المجال الكهرومغناطيسي عند ماكسويل، ثم إلى نسبية أينشتين، والاحتمالية وعدم التحدُّد واللايقين عند هيزنبرج وصولًا إلى الإلكترونيات المُعاصِرة وتطوراتها المُتسارعة المذهلة، وكذا الهندسة الوراثية، وانتقلت حضارة الصناعة مع هذا إلى عالم النهايات أو المابعد؛ نهاية الماركسية والليبرالية وما بعد الحداثة وما بعد الفكر الغربي، أو ما بعد المنطق الغربي الذي سنَّه الغرب قانونًا كليًّا لفكر إنسان كلي، والآن عالم الشواش. وأصبح مقبولًا الزعم بأنَّ العالم الآن يعيش حالة شواش هي سمة مرحلة الانتقال أو حالة فراغ فكري إلى حين.

ومضى النصف الثاني من القرن العشرين مشحونًا بعوامل تحوُّل جذري غيَّرت المشهد العام للعالَم ووضعته على أعتاب مشهدٍ جديد، ويعلن نهاية منظومة ومخاض التحول إلى منظومة عالمية جديدة ... عالم جديد يتشكَّل مع نهاية الألفية. توافَقَت عوامل عدة لتؤكد النهاية والبداية.

نهاية حقبة الاستعمار الرأسمالي الصناعي الأوروبي؛ وبداية استقلال حركات التحرُّر الوطني التي حقَّق بعضها نجاحًا وأخفق البعض الآخر.

صعود مُجتمعات شرق وجنوب آسيا لتُؤكِّد حضورها المؤثِّر على أصعدة السياسة والاقتصاد والفكر، وإخفاق مجتمعات الشرق الأوسط الكبير وأفريقيا، باستثناء جنوب أفريقيا.

سقوط اليسار واليمين التقليديَّين في الفكر الماركسي والليبرالي الغربي.

وشهد العقدان الأخيران:

جهود الغرب الأقصى (الولايات المتحدة الأمريكية) لترسيخ وراثتها لسلطنة وهيمنة الغرب باسم النظام العالمي الجديد، أو باسم العولمة.

وشهد العقدان الأخيران أيضًا ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التي حفَّزت إلى نشوء المعلوماتية كأساسٍ مادي لمجتمع جديد هو مجتمع المعرفة. وأحدثت ثورة تكنولوجيا المعلومات في سياق التحولات آنفة الذكر ثورةً بعيدة المدى طالت جذور الثقافة والفكر والاقتصاد وعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج والبنى الاجتماعية وفائض الإنتاج المعرفي ووظائف الأنشطة الاجتماعية من تعليم وغيره، وكذا مفهوم ودور وحدود الدولة. ونظرًا لأن الثقافة أو التراث الثقافي هما مِحور وأداة ثورة تكنولوجيا المعلومات، ونظرًا لتباين المجتمعات في هذا الشأن، فقد عادت الثقافة، أو الخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمعات لتحتلَّ الصدارة في الحوار والصراع والسَّعي للهيمنة.

ويُعبر عن هذا مانويل كاسيلز في كتابه «عصر المعلومات» بقوله: «أصبح توليد الثروة ومُمارسة القوة وابتكار رموز ثقافية رهن القدرة التكنولوجية للمُجتمعات والأفراد حيث تكنولوجيا المعلومات تمثِّل قلب هذه القدرة.»

وأصبحت تكنولوجيا المعلومات أداةً لا غِنى عنها من أجل الإنجاز الكفء لعمليات إعادة الهيكلة الاقتصادية الاجتماعية وظهور العمل الشبَكي باعتباره القوة الدينامية للنشاط الإنساني.

واتَّخذت المؤسَّسات والحكومات في الاقتصادات الرأسمالية عددًا من الإجراءات والسياسات أفضت إلى رأسمالية من نوعٍ جديد؛ عولمة الأنشطة الاقتصادية المحورية والمرونة وإدارة القوى ... رأسمالية مرنة سريعة الحركة والتنقل مترابطة شبكيًّا وتملك إمكانات الاتصال عن بُعد وتخزين ومعالجة المعلومات وقرارات مركزية ولا مركزية في آنٍ واحد.

وصحبت هذه التحوُّلات عملية نشوء حركات اجتماعية قوية انتشرت فجأةً في كل أنحاء العالم الصناعي، هي حركات ثقافية تنشد تغيير الحياة في كل مظاهرها وليس السلطة فقط. ونشرت هذه الحركات أفكارًا جديدة، وتولدت عنها أحلام طموحة متباينة الأهداف؛ من مثل حركات الحفاظ على البيئة، والحركات النسوية، والدفاع عن حقوق الإنسان والحريات الجنسية والمساواة العِرقية وديمقراطية الشعوب.

وطبيعي تمامًا أن يتَّسع نطاق المطالبة بالحريات وتطبيق الديمقراطية ليُمثل تحديًا قويًّا للنظام الأبوي (البطريركي)، سواء بالنسبة للأسرة أو بالنسبة لنُظُم الحكم، وكلاهما ثقافة سائدة في العديد من المجتمعات غير الصناعية، ومن بينها المُجتمَعات العربية.

وتغيَّر مفهوم الطبقة الاجتماعية؛ ومن ثم تغيرت طبيعة التحالفات وشكل ومحتوى الصراعات الداخلية الاجتماعية. لم يَعُد الصراع الطبقي، كما ذهب ماركس في الماضي، صراعًا بين البروليتاريا، العمال الكادحون الأُجراء، وبين أصحاب الأعمال الأفراد الرأسماليين المستغلين داخل حدود الوطن. ولكن تغيَّرت طبيعة المُنْتَج وأدوات الإنتاج وهما المعلومة/المعرفة/العمل الذهني المكثَّف، ومُنتجو المعلومة/المعرفة، والمهن المساعدة أو المصاحبة من مديرين ومهنيين وتقنيين. ومن هنا أصبح هؤلاء، وليس البروليتاريا الوطنية، هم قوى الإنتاج في علاقات كوكبية شأن الشركات الكبرى المُتعدية القوميات التي تُمثل شبكات كوكبية. وأفضى هذا إلى تصدُّعات اجتماعية أساسية وحقيقية مُميزة لمجتمع المعرفة. وتتمثل هذه التصدعات في حالة التشظِّي الداخلية لقوى العمل بين مُنتجين معلوماتيين وقوى العمل العامة العادية التي كان الظن في السابق أنهم هم القوى المحرِّكة للتاريخ.

ونشأت مع هذا أيضًا ظاهرة الإقصاء الاجتماعي لِقطاع مُهمٍّ في المجتمع مؤلَّف من أشخاص مُستبعدين انتهت فترة صلاحيتهم الحضارية، وأسقطهم المجتمع الجديد من حسابه، وأضحوا مجرَّد عُمال مُستهلكين. ونشأت تحالفات بين بؤر أو قوى شبكية على الصعيد العالَمي بين المُنتجين المعلوماتيين، وأيضًا في المقابل بين النخب في المجتمعات

المختلفة، وكذا بين الشركات الكبرى. وأدَّى هذا إلى تحوُّل جذري في مفهوم الديموقراطية النيابية ودور الدولة وسيادتها، ومعنى التفويض الاجتماعي الذي ربما يفضي إلى ما يسميه مانويل كاسليز الدولة الشبكية. ونشأت كذلك تحالُفات شبكية عالمية بين أبناء النخب.

وأصبحت الثقافة هي منبع القوة والأساس الذي تقوم عليه التراتبية الاجتماعية والعالَمية في عصر مجتمع المعرفة، وهي أيضًا رأس الحربة في معارك القوة في عصر المعلومات؛ ذلك لأنَّ المعارك الثقافية سوف تدور داخل وعن طريق الميديا والقُدرة على فرض رُؤًى وسلوكيات وقيم جديدة، فضلًا عن التلاعُب الرمزي لحساب القوى المختلفة المتصارعة كوكبيًّا. صفوة القول إنَّ العالم يُصبح ساحة صراع ثقافي ومجالًا لانتخابٍ ثقافيٍّ على صعيد عالَمي، إنه صراع بقاء أداته ومحوره الثقافة.

ويُجمل مانويل كاسيلز صورة التحول الثقافي الجديد بقوله: «طوال التاريخ تولَّدت الثقافة من خلال شعوبٍ مشاركة معًا في الزمان والمكان، يجمعهم زمانٌ ومكانٌ واحد.» وفي ظروفٍ حدَّدتها علاقات الإنتاج والقوة والتجربة. وتعدَّلت الثقافة نتيجة مشروعاتهم وحروبهم بين بعضهم لكي يفرض كل مجتمع على الآخر قيَمه وأهدافه ونظراته ... معنى هذا أن التشكيلات أو التصورات الزمانية-المكانية كانت دائمًا حاسمةً لمعنى أي ثقافة، وللتطور الفارق لكل ثقافة.

ولكن في ظلِّ الإطار الفكري العام أو البارادايم المعلوماتي سوف تنشأ ثقافة جديدة نتيجة تُجاوز الأمكنة وطمس معالمها، ونتيجة إفناء الزمن بعد أن كثَّفت التكنولوجيا الزمن في لحظات قليلة تُفرغ المجتمع من تعاقُبه أو تسلسله حسب إدراكنا التقليدي، وتفرغ التاريخ من تاريخيته وتعيش المجتمعات في فضاء التدفُّقات وفي الزمن اللازماني أو في ثقافة الخنائلية الواقعية real virtuality والآنية المباشرة.

وسوف يكون الاتصال عبر الكومبيوتر مُتجاوزًا الفضاء والزمان التقليديَّين عاملًا حاسمًا في المواجهة الثقافية وفي صوغ ثقافة المستقبل. وطبيعي أن يكون هذا الاتصال طليقًا يحفز على المشاركة الحرة وذا مضمون أو محتوى منافسًا أو كُفئًا يُؤهله للمشاركة والبقاء. إنه مجتمع الحوار الكمبيوتري في شفاهية من نوع جديد، وهو أيضًا مجتمع التوثيق الكمبيوتري ... إنَّ مجتمع المعرفة بعبارة أخرى هو المجتمع التفاعُلي على الصعيد الكوكبي.

ويَستلزم مثل هذا الحوار حضورًا ذهنيًّا، وتساميًا عقيديًّا، وقدرة على التكيف الآني، والحسم بين المتناقِضات، ويستلزم ابتكارًا وإبداعًا فوريًّا، بمعنى تجاوز الحوار المعتمد على التقليد وعلى شهادة التاريخ أو المرجعية الكاريزمية للسلف.

ويَجري الاتصال داخل مجتمع المعرفة على صعيد كوكبي وفق آلية ونهج جديدَين مما يَعني التحول إلى ثقافة جديدة عالَمية الأفق والمستوى.

والاتصال هنا يصوغ حتمًا شكل الثقافة؛ لأنَّنا عادة لا نرى الواقع كما هو، بل كما تُصوره مجازًا اللغة. إذ الثقافة/اللغة/الرمز يُمثل حجابًا بين الإنسان/المجتمع والطبيعة. وتخلق الصور المجازية التي تُجسِّدها اللغة محتوى ثقافتنا. ونظرًا لأنَّ الثقافة تتوسط عملية الاتصال وتؤثر فيها وتحدد نهجها وهدفها فإن الثقافات نفسها؛ أي منظومات المعتقدات والقوانين التقليدية في المجتمعات والتي صيغت تاريخيًّا في صورة منظومات، تتحوَّل بشكل أساسي، وتتحوَّل أكثر فأكثر مع الزمن بفعل المنظومة التكنولوجية الجديدة.

ولكن حريٌّ أن نُوضِّح أن نشوء مجتمع المعرفة، وبسبب اقترانه بالعولمة، لا يعني سيادة التجانس الثقافي كوكبيًّا أو هيمنة ثقافة ما كوكبيًّا باعتبارها ثقافة العصر؛ ذلك لأنَّ المجتمعات سوف تؤثر وتستجيب في صورة ردود أفعال على نحوٍ مُختلف إزاء عمليات ومقتضيات وشروط التطوير وفقًا للخصوصيات التاريخية والثقافية والمؤسَّسية لكلٍّ منها حتى وإن طال التطوير هذه الخصوصيات.

ويقول في هذا الصدد مانويل كاسيلز:

> «إن تنوُّع السياقات الثقافية التي يظهر ويتطور فيها اقتصاد المعرفة لا يحُول دون وجود نموذج مشترك للأشكال التنظيمية في عمليات الإنتاج والاستهلاك والتوزيع. وسوف تكون القسمة المشتركة هي أنَّ عمليات توليد المعرفة، والنشاط الاقتصادي، والسُّلطة السياسية، والقوة العسكرية، ووسائل الاتصال؛ ستُمثِّل جميعها تحولًا عميقًا تأسيسًا على البارادايم أو الإطار الفكري لمجتمع المعرفة. وسوف تكون المجتمعات أكثر ارتباطًا والتزامًا بمنطق العمل الشبكي للثروة والقوة والرموز العاملة وَفق هذا المنطق. ذلك لأن تكنولوجيا المعلومات ستُؤدي إلى دمج العالم في شبكات تواصُل على أساسٍ نفعي في صورة مجتمعات افتراضية أو خائلية مُتباينة. ويعني هذا بالضرورة حدة المنافسة أو المعارك الثقافية على صعيد خائلي أيضًا.»

وتُشير بدايات مجتمع المعرفة إلى نشوء أزمة انتقالية تفرغ مفاهيم ومؤسَّسات حقبة الصناعة من المعنى والوظيفة اللتَين كانتا المُبرِّر لوجودها؛ من ذلك مثلًا الطبقة والتمثيل النيابي البرلماني والسلطة والدولة-الأمة؛ إذ سنكون بصدد تكوينات طبوغرافية من نوع جديد تتوزع فيها قوى وعلاقات المجتمع/العالم وَفق أسس ومعايير ومبادئ ودلالات وظيفية جديدة. مثال ذلك أن الدولة-الأمة سوف تَفقد الكثير من سيادتها نتيجة تحول علاقات قوى الإنتاج والسياسة إلى علاقات شبكية كوكبية للثروة والقوة. ويؤدِّي هذا أيضًا إلى انحسار قُدرة الدولة على تمثيل إقليمها وأراضيها إزاء هذا التحدي الجديد. ولذلك تُصبح الهويات التي تُضفي شرعية قومية على الدولة والمؤسَّسات الداخلية غير ذات موضوع؛ لأنها تأسست على قيم ومبادئ الدولة-الأمة أو القومية وما سُمي بالعقد الاجتماعي. وأصبحت هذه جميعها فارغة من الدلالة في إطار البارادايم الجديد.

وطبيعي أن يفضي هذا إلى إثارة نزاعات وصراعات ثقافية وفكرية بشأن مثل هذه الموضوعات التي ترسَّخت محورًا لتحديد الانتماء ومعنى الكيان الاجتماعي. ويتجلَّى هذا واضحًا في المجتمعات العربية التي أَلِفت الحديث عن هوية لغوية أو دينية.

ويعقب مانويل كاسليز على هذا بقوله: «لن يحول هذا الوضع الجديد دون نشوء هويات جديدة فرعية أشبه ببؤر تتجمَّع وفقًا لهويات المشروع المستقبلي project identities. وستكون هويات مُقاومة. ويعني هذا نشوب معارك لا نهائية حول الرموز الثقافية للمجتمع هي في جوهرها معارك انتخاب ثقافي لا نهاية لها. وطبيعي أيضًا أنه لن يَفوز فيها الجامد المتصلب أو السَّلفي لتناقضه مع طبيعة ثقافة الحضارة الجديدة.»

(١) الخصوصية الثقافية والحضارية

تعدَّدت بتعدد الدارسين تعريفات كلمات، ولا أقول مصطلحات، الحضارة، الثقافة، الخصوصية، الهوية ... إلخ. ونجد كمثال من يرى الثقافة تعبيرًا عن هوية/ماهية جبلية؛ ومن ثم يرى أن هناك مجتمعات أسيرة ما يُسمِّيه ثقافة التخلف، وأخرى تنعم بثقافة دينامية هي ثقافة التقدم والإبداع والعبقرية. هذا ما يذهب إليه لورانس هاريزون وصمويل هنتنجتون ونيوت جنجريتش. ومن عجبٍ أن نجد مُؤتمرات الفكر العربي الإسلامي تنزع إلى القول بثبات وجوهرية الهوية/الثقافة/الحضارة وإن اختلفَت زاوية النظر. لذلك تؤكد هذه المؤتمرات المتواترة على ضرورة ما تسميه «ثوابت الفكر والثقافة حفاظًا على الهوية والتزامًا بالتراث غير المفهوم وغير المحدَّد علميًّا». وتتحوَّل مثل هذه

المفاهيم والرؤى القاطعة إلى قيود تُكبِّل حركة المجتمع وتصيب الفكر بالجمود؛ إذ يتعيَّن عدم الخروج عن النص.

بيد أنَّنا نرى غير ذلك. وحيث إن التعريفات متباينة وفقًا لزاوية النظر أو لانحيازات أيديولوجية فإن لنا أن نقدم تعريفات إجرائية نراها مُلائمة لمقتضى الحاجة، أعني تُلبي الرغبة في إزاحة النزعة السكونية والتحول إلى رؤية أو موقف دينامي يُؤكد التنوع في كل هذه المفاهيم على الصعيد الأفقي، وكذا على صعيد الامتداد الزماني التاريخي لتطور المجتمعات.

الحضارة إبداع اجتماعي للأدوات المادية (التكنولوجيا) والمعنوية (الإطار الفكري/القيمي)؛ أي الثقافةُ استجابة لتحديات وجودية يَفرضها الواقع المتجدِّد بتفاعُله مع الإنسان المجتمع من أجل بناء ما يُسمى الموطن الملائم niche construction. وهذا تعريف دينامي؛ إذ يدمج الإنسان/المجتمع كأحد مكونات البنية الحضارية بسلوكه وفكره وقيَمه، وباعتباره طرفًا فاعلًا في حوار نشط مع الطبيعة على صعيد إيكولوجي؛ ومن ثم خصوصيته، التي هي حصاد وتجلي استجاباته، من واقع حاله.

وتكون بذلك الثقافة مُنتَجًا اجتماعيًّا لتكييف فرص ومناخ ونهج الفعل والتفاعل والاستجابة؛ نظرًا لدورها في تشخيص ظواهر الحياة والوجود وتحديد سُبل التعامل. إنها بذلك إطار الفعل والتفاعل ومحدد السلوك والاستجابة للتكيُّف والبقاء. ولهذا فإن دراسة الثقافة في ازدهارها وانحطاطها تستلزم دراسة حالة الفعل والتفاعل والنشاط الإبداعي للمجتمع؛ ومن ثم فإن الفكر الاجتماعي والثقافة الاجتماعية كلاهما رهن الفعالية الإبداعية المادية والمعنوية للمجتمع؛ أي الحضارة المتجدِّدة. معنى هذا أن الفكر أو الوعي الوجودي بالذات حدث تاريخي يجري في بُعدَي الزمان والمكان، ونقطة انطلاقه ليست خارج الظروف الحافزة والمكيفة له، وهو الواقع بأبعاده. وكذا الذات العارفة جزء من نسيج الموضوع الذي تَعرفه. ولا وجود لتراث ثقافي في المطلق خارج شروط تكوُّنه في التاريخ؛ أي الزمان والمكان ... والمكان أو المجتمع ليس محايدًا في فعاليته، وليس حدثًا مكتملًا. ومن ثم الثقافة متنوعة، متعددة، متطورة ومتغيرة صعودًا وانحطاطًا.

أما عن خصوصية الإنسان/المجتمع، فهناك:

(أ) خصوصية النوع ... أي مستوى التطور الارتقائي.

(ب) خصوصية على المستوى الحضاري المحلي والعالمي، والتي تعنينا هنا. وهذه هي حصاد ما اكتسبه المجتمع على مدى تاريخه في تطويره للغة وعناصر ثقافته واستجاباته

وأساليبه المميزة في العمل وفي تنظيم البنية والعلاقات الاجتماعية ... إلخ، وملاءمة هذا كله للمسرح الجغرافي الذي تجري عليه الأحداث. وتتميَّز هذه الخصوصية بقابلية التطور والتنوع والتكيُّف خلال علاقات العمل الاجتماعي التي يَجري في إطارها ويُعبِّر عنها النشاط الثقافي الاجتماعي.

لذلك نقول الخصوصية منتج وحدث تاريخي في إطار الفعل والتفاعل الاجتماعيَّين؛ أي العمل الاجتماعي والإبداع الفكري. إنها صيرورة تاريخية نشأةً وتكوينًا وتطورًا بناءً على خصوصية النوع الإنساني والظرف الوجودي. معنى هذا بحث الخصوصية في تطورها التاريخي الاجتماعي وبيان عوامل الازدهار والانحسار ومَظاهرها في الحالَين.

لذلك ليست الخصوصية، كما يذهب البعض، انتماءً لفظيًّا إلى فكر أو عقيدة وليسَت حدثًا اكتمل انتقائيًّا في زمنٍ ما، بل هي مُنتجٌ وتعبير عن حالة وفعالية المُجتمع وعن النشاط الإنتاجي الإبداعي والمنتج الفِكري الثقافي ... الواقع الحضاري المتغير.

بِناءً على ما سبق يُمثِّل مجتمع المعرفة تعبيرًا رمزيًّا عن طور حضاري جديد. إنه تعبير عن ثورة تكنولوجية مُتمركزة حول المعرفة أدَّت إلى تحول أسلوب التفكير والإنتاج والاستهلاك والتجارة والإدارة والاتصال والحياة والموت. وسوف تكون له تجلياته الثقافية، وقضاياه الفكرية، ومُفرداته اللغوية، ورؤاه الفنية. وسوف يؤثر بعمق في الثقافة والخصوصية، ولكن سوف تتبايَن وتتنوَّع بتنوع استجابات المجتمع.

(٢) تحديات مجتمع المعرفة

يحدد إعلان المبادئ الصادر عن القمة العالَمية لمجتمع المعلومات WSIS، جنيف ٢٠٠٣، وتونس ٢٠٠٥، التحديات التي تُواجه العالَم، ومن بينه العالم العربي في سبيل بناء مجتمع المعرفة. وطبيعي أنَّ المجتمعات العربية تُواجه، أو تُعاني، ما هو أكثر وأخطر من هذه التحديات لَمَا تكشف عنه من تناقُض مع ما يُسمَّى «خصوصيتها الثقافية». وهذا ما سوف نَعرض له.

إن الانتماء إلى مجتمع/اقتصاد المعرفة يعني كما يُقرِّر إعلان المبادئ الصادر عن القمة العالَمية لمجتمع المعلومات:

تسخير إمكانات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات للنهوض بأهداف التنمية: استئصال الفقر المُدقع والجوع، ومحو الأمية، والمساواة بين الجنسَين، وتمكين المرأة،

والارتفاع بمُستوى الرعاية الصحية. وهذه جميعها غائبة في المجتمعات العربية التي تعيش بغير استراتيجية تطوير حضاري وطني، ممَّا يُباعد بينها وبين الجهود اللازمة للانتماء لركب حضارة الصناعة وعصر الثورة المعرفية. إذ إنَّ من بين هذه التحديات ما يراه البعض يَتنافى مع الثقافة الاجتماعية والعقيدية السائدة. وتُؤكِّد الإحصاءات أيضًا حالة الفقر المدقع علميًّا وتعليميًّا وارتفاع نسبة الأمية وتدنِّي الحالة الصحية؛ بل وحرمان الغالبية من أبسط حقوق الرعاية.

يُؤكِّد البند ٣ عالَمية كل حقوق الإنسان والحريات الأساسية في شمولها والديمقراطية والتنمية المُستدامة واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية (حرية المعلومات وحرية التعبير والاعتقاد وحق المشاركة الإيجابية للمُواطِن في إدارة ومتابعة ومراقبة شئون بلده)، وكذلك الحكم الرشيد. ويرى الإعلان أنَّ هذه جميعها كلٌّ متكامل. وغنيٌّ عن البيان أن هذه جميعها شروط غائبة عمدًا وقسرًا في المجتمعات العربية؛ ومن ثَم هي هدف جوهري يتعين إنجازه إذا شئنا التطلُّع إلى الانتماء للعصر.

يُؤكد الإعلان في البندَين ٧، ٨ أن للعلوم دورًا مركزيًّا في تطوير مجتمع المعلومات أو مجتمع المعرفة؛ وأنَّ التعليم والمعرفة والمعلومات والاتصالات هي بؤرة تَقدُّم البشرية. ويعرف الجميع أن العلم والبحث العِلمي ومغامرة المعرفة العلمية تُمثل جميعها الفريضة الغائبة في الثقافة الاجتماعية وفي السياسة العامة للمُجتمعات العربية. ويكفي أن نَعرف أن المجتمعات العربية تُخصِّص لميزانيات البحث العلمي ما لا يزيد عن ٠٫٥٪ من إجمالي الناتج القومي، وهي نسبة تكاد تكفي رواتب الموظفين. هذا بينما تُخصِّص كوريا الجنوبية ٢٫٥٪ وإسرائيل ٣٪ والولايات المتحدة ٣٪ من إجمالي الناتج القومي.

وتُؤكد الإحصائيات كذلك أن العالم العربي ينتج في مجال المعرفة وإصدارات الكتب تأليفًا وترجمة حوالي ستة آلاف عنوان في السنة، ويبلغ نصيب العلم فيها أقلَّ من ٢٪. ولا تزيد إصدارات الترجمة عن ٣٥٠ عنوانًا في السنة في كل العالم العربي، ٢٧٠ مليون نسمة. هذا بينما تصدِّر إسرائيل حوالي ٤٥٠ عنوانًا مترجمًا في السنة، وتترجم إسبانيا (٣٨ مليون نسمة) أكثر من عشرة آلاف عنوان في السنة مع الاهتمام بالعلم.

هذا فضلًا عن تدنِّي مستوى التعليم الجامعي في جميع حقول المعرفة، ثم ارتفاع نسبة البطالة خاصةً بين خريجي الجامعات. وأكثر من هذا أن طريق الحراك الاجتماعي مسدود أمام هؤلاء بسبب تعطُّل حركة التطوير الاجتماعي.

يُقرر الإعلان في المادة ٢٤ أن القدرة على النفاذ إلى المعلومات والأفكار والمعارف والمُساهمة فيها هي مسألة أساسية في مجتمع معلومات/معرفة جامع. وواضح أن

مجتمع المعرفة يعني تحولًا جذريًّا عن أَعرُفٍ وعادات راسخة وعن عناصر معوقة ضمن تراث ثقافي نصفه جملة بالعراقة في المجتمعات العربية التي أَلِفت فردية الحاكم المطلق، وأَلِفت التمايز الثقافي بين السلطة والعامة، وأن السلطان هو الحاكم الحكيم، وكأن عراقة التراث تحُول دون الإبداع والتجديد.

ويتكامل مع هذا ما قرَّرته المادة ٢٩ بشأن بناء القدرات كشرط جوهري؛ إذ تُقرر ضرورة أن يُتاح لكل شخص فرصة اكتساب المهارات والمعارف اللازمة لفَهم مجتمع المعرفة، وفهم الاقتصاد القائم على المعرفة، والمشاركة فيها بنشاط، والاستفادة الكاملة منهما.

ولن يتسنَّى تحقيق هذا الهدف إلا من خلال استراتيجية تطوير حضاري وعقد العزم على التغيير الجذري والشامل لهيكل المجتمع والعلاقات الاجتماعية وتعظيم رأس المال البشَري للمُجتمعات العربية في صورة الحريات والتعليم والنهوض بالبحث العلمي والصحة العامة ... إلى غير ذلك من شروط بناء مجتمعٍ جديد.

ويتأكد هذا في ضوء ما تحدده المادة ٣١ من أن التعليم في ظل مجتمع المعرفة أصبح ذا مضمون ونهجٍ جديدَين، إنه ثقافة اجتماعية جديدة؛ إذ تُقرِّر المادة أن التعليم المستمر وإعادة التدريب والتعلم عن بُعد وغير ذلك أمور تسهم جوهريًّا في إعادة تشكيل المواطنين كعناصر فاعلة في المجتمع الجديد. ويعود الإعلان ليؤكد في المادة ٣٣ على ضرورة تدعيم القدرة الوطنية في البحوث والتطوير في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. وتُقرر كذلك الماسدة ٣٤ أن الاندماج الإيجابي في اقتصاد المعرفة يعتمد إلى حد كبير على زيادة بناء القدرات في مجالات التعليم والمعرفة التكنولوجية والنفاذ إلى المعلومات.

وتتناول المادة ٤٩ أمورًا تتعلَّق بالسياسة العامة بين الدول. ونرى الحاجة إلى توسيع نطاق تطبيقها لتَشمل السياسة العامة بين الدول والسياسة العامة للدول محليًّا؛ ذلك أن مجتمع المعرفة يستلزم التمكين المعرفي والثقافي والسياسي للمُواطن بما يسمح له في إطار المجتمع العالمي التفاعلي، وفي خِضم طوفان المعلومات، بالفهم النقدي لمحتوى المعارف المطروحة محليًّا وعبر شبكة الإنترنت. ولا يتأتَّى هذا إلا بالنسبة لمواطن حر التفكير، غني بالحصاد المعرفي، يعيش في مناخ سياسي داعم يُؤكد الثقة بالنفس والمسئولية، ويملك فرص الحصول على المعلومات والمعارف والقدرة على النقد العقلاني في ضوء استراتيجية قومية لتطوير المجتمع هو أحد صانعيها بفضل توفر شروط مساهمته الحرة والإيجابية. وهذا ما يفتقده المواطن العربي أو الرعية العربية.

تُقرر المادة ٥٢ أن التنوع الثقافي هو التراث المشترك للإنسانية جمعاء. ومن ثَم يتعيَّن على مجتمع المعرفة احترام الهويات الثقافية والتنوع الثقافي واللغوي والتقاليد والأديان. ويمثل هذا النهج ثقافة جديدة أو غريبة بالنسبة لما هو سائد داخل المُجتمَعات العربية؛ إذ يتعين عليها تطبيق حرية التنوع الثقافي والتنوع العقيدي دينيًّا وسياسيًّا وفكريًّا في داخلها قبل الدعوة إلى الالتزام به دوليًّا. ويتعين كذلك التحلي بالتسامح العقيدي كثقافة راسخة، والتخلي عن الانحيازات الأيديولوجية إزاء الآراء والمُعتقدات السياسية والعقائد الدينية المُغايرة، بل والتخلي عن الانحيازات الأيديولوجية في النظر إلى التاريخ في مراحل سابقة رغبةً في الكشف عن حركة أحداث التاريخ في موضوعية وتأكيد الوعي التاريخي الصحيح وحرية القراءة الجديدة والتأويل الجديد لأحداث التاريخ ومساره.

إنَّ مجتمع المعرفة، كما أسلفنا، مجتمع تفاعلي على الأصعدة المحلية والإقليمية والدولية، وأيضًا على الصعيد التاريخي بمَعنى تفاعل مع فكر وثقافة وأحداث الماضي وتجديد الرؤية العِلمية.

(٣) العرب ومجتمع المعرفة

لنا أن نسأل بعد ذلك: لماذا الخوف من العولمة ومجتمع المعرفة؟ ومَن الخائف؟

(أ) حُكام ونخبة تقليديون جفَّت ينابيعهم ويرفضون التطوير ويُؤكِّدون حرصهم على ما يسمونه قدسية الثوابت؟

أم …

(ب) شعوب أو عامة تقليديُّون بالوراثة وأَسرى التجهيل على مدى القرون التي صاغتهم على هذا النحو فكانوا هم دائمًا ضحية ما يُسمَّى زيفًا الاستقرار والثبات والخوف من الفتنة بغية المحافظة لحساب الحُكام؟

وحين نقول الخوف من العولمة ومُجتمَع المعرفة على الخصوصية، هل الخوف على الثروات الإبداعية التي أنتجَتْها الشعوب على مدى التاريخ دون الخوف من الجمود والتخلف؟

أم الخوف على عادات سلوكية وتكوينات نفسية مُرتبطة بواقعٍ تاريخي مضى؟

أم الخوف من غلَبة قِيَمٍ مناهضة للتقليد المُعوِّق للتغيير؟

أم إيثارًا للقعود والقناعة بالاستيراد والاستهلاك والتبعية بديلًا عن النضال وإجهاد الفكر للتمييز بين الإيجابيات والسلبيات؛ ومن ثَم نُعفي أنفسنا من مشقَّة الاقتحام بجسارة تبعات ومسئوليات التحدِّي بكل رهاناته ونُغيِّر من واقعنا ونتجاوز أنفسنا؟

أصبح جليًّا أن العالم الآن يقف على أعتاب ثورة معلوماتية ومعرفية متسارعة بشكل هندسي بفضل تسارع تطور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. وأضحى العالم حلبةَ سباق ورهانات بين الأمم المتقدمة والناهضة في الغرب وفي شرق وجنوب آسيا. وتسعى دول مثل الولايات المتحدة لتكون هي مرجع ومستودع المعلومات ومصدر المعرفة بكل ما يشوبها من انحيازات أيديولوجية.

والسؤال الآن عن الكيفية التي يواجه بها العقل العربي هذا الطوفان، وهو عاطل من عدة معرفية ملائمة ولا يَملك سوى رصيد «معرفي»، وحتى زمانه وهو كل إرثه الماضي. هذا بينما الانتماء إلى مجتمع المعرفة يعني، في أبسط الأمور، القدرة على المساهمة الإيجابية وأن تكون المجتمعات عنصرًا فاعلًا مُبدعًا فضلًا عن استيفاء شروط ومقوِّمات الصلاحية لنشر المعرفة عبر الشبكة الإلكترونية كمادة ووثيقة مُعتمدة قابلة للبحث والنقد، وتمثِّل إضافة جادة وجديدة، أو تُمثل بلغة الاقتصاد سلعة مقبولة وقابلة للرواج عالميًّا.

ويوضح الدكتور نبيل علي عالِم هندسة اللغة الحاسوبية في دراساته العديدة والغنية العقبات التي تُواجه أو تتحدَّى المجتمعات العربية على طريق الانتماء لعصر المعلومات ومجتمع المعرفة. يقول كمثال في كتابه «تحديات عصر المعلومات»: إنَّ المجتمعات العربية ضمن الشرائح الدنيا في التوزيعات الإحصائية الخاصة بالفجوة الرقمية؛ إذ لا يتجاوز نصيب العرب من إجمالي مستخدمة شبكة الإنترنت ٥٪، في حين تبلغ نسبة العرب إلى إجمالي السكان العالمي ٤٪. وتأتي البلدان العربية في ذيل القائمة من البلدان النامية فيما يخصُّ عدد مواقع الإنترنت ومُستخدمي الشبكة، ناهيك عن مستوى التفاعل الإيجابي بين الإنسان العربي ومصادر المعلومات وسلبية المتلقي العربي إزاء المحتوى. هذا بينما يستلزم اقتصاد المعرفة مزيدًا من الترابط بين المعرفة العِلمية والتطبيق التكنولوجي على صعيد المجتمع؛ ويستلزم تطويرًا للإنسان؛ أي رأس المال البشري، من حيث المهارة والاستعداد والمشروع المستقبلي. ويُمثل هذا الوضع تهديدًا خطيرًا؛ إذ يضع المجتمعات العربية داخل الإقصاء أو التهميش.

وتكشف المجتمعات العربية عن بؤسٍ شديد في مجال إدارة المعرفة توليدًا إبداعيًّا واستثمار وظيفيًّا، ومرونة دينامية في الاكتساب والاستغناء والتطوير. وطبيعي أنَّ مثل

هذا الوضع المُتدنِّي يجعل من المجتمعات العربية فريسة للأقوى في صراع الانتخاب الثقافي الكوكبي؛ مما يُهدِّد بالهيمنة الثقافية، ونصرخ مُردِّدين «الغزو الثقافي». ويؤكد د. نبيل علي أن هذه الفجوة الرقمية المهولة لن تكون فقط عائقًا على الطريق، بل إنها سوف تُؤدِّي إذا ما اتَّصلت إلى فجوةٍ لغوية تُهدِّد ثقافتنا وهويتنا. (د. نبيل علي، تحديات عصر المعلومات، دار العين للنشر، القاهرة ٢٠٠٣، ص٢٧–٣٨).

إنَّ الوفاء بمسوغات التحرك على طريق الانتماء لمجتمع المعرفة والمشاركة الإيجابية في حضارة العصر يَستلزم تغييرًا جذريًّا شاملًا لكل مقومات بناء الإنسان/المجتمع العربي؛ التربية والتعليم، والعلاقات الاجتماعية، وهيكل المجتمع في تجاوب مع شروط الديموقراطية. ويستلزم ثورة ثقافية بمعنى إعادة تنظيم البِنية الذهنية للإنسان العربي على النحو الذي يُهيئه بداية لاستساغة ثقافة مجتمع هادر التغيُّرات، مجتمع الدفق المكاني والزماني حيث تغير مفهوما المكان والزمان كما يقول مانويل كاسيلز. ويستلزم ثورة في الإعلام وفي أسلوب التنشئة الاجتماعية على نحوٍ يخرج عن التقليد الموروث لُمجتمَعات مضى عليها قرون.

وتُمثِّل التربية والتعليم في المراحل المختلفة أداة المجتمع في صناعة أو صوغ الإنسان بما يؤهله عنصرًا فاعلًا ومشاركًا إيجابيًّا على مستوى حضارة العصر؛ ومن ثَم التطوير المطرد للمجتمع. وأخطر ما في التربية والتعليم التقليديَّين في العالم العربي هو منهج التلقين واستظهار النص وهي أساليب تُنمي السَّلبية وتُرسِّخ مبدأ تحريم الخروج عن النص؛ أي سد السبيل أمام الإبداع وحرية التفكير. وتدعم الثقافة وتتكامَل مع هذا الجهد؛ وكذا الإعلام والتنشئة الاجتماعية جميعها تعمل جاهدةً، في واقعها الراهن، من أجل الحفاظ على الموروث وبشَكلٍ انتقائي باسم الاستقرار والمحافظة أو بلغة تَنطوي على غواية ودغدغة الوجدان «الحفاظ على ثوابت الفكر العربي والثقافة العربية والخصوصية». هذا على الرغم من تناقض هذا المنهج مع حقائق علمية ظاهرة هي أن كل حضارةٍ لها خصوصيتها الثقافية.

وطالما أن المجتمعات العربية لا تملك استراتيجية تطوير حضاري، فإنها عاطلة من رؤية مُستقبَلية وعاطلة من نظرية لبناء الإنسان ورافضة لثقافة التغيير، وتعمل على ترسيخ النزعة المحافظة. وطالما أن المجتمعات العربية تقبل الاستسلام والاتكال على الحاكم؛ إذ بيده الأمر والنهي والحكمة والتغيير، فإن كل ما يتعلق بالسياسة والمجتمع أمور مردُّها إلى الحاكم، بينما التطوير شأن عام وقضاياه تمثِّل سياسة عامة تعني

الإنسان العام. وننسى في غمرة هذه الغواية باسم الحفاظ على ثوابت التراث والخصوصية أن المجتمع لا يُمكنه الدفاع عن نفسه وعن هويته إلا إذا كان مُجتمعًا متقدمًا منتجًا لوجوده وثقافته في تجددٍ مطَّرد؛ ومن ثَم قادرًا على تمكين ذاته وتأكيد منعته والدفاع عن نفسه.

وحريٌّ أن نُدرك أن المعرفة ليسَت كمًّا تراكميًّا مهما زاد حجمها، بل المعرفة إبداع اجتماعي نسقي واستثمار توظيفي هادف في تكامل بين فنونها، ونشاط تجديدي من خلال الفعل والفكر في تغذية مُتبادلة ومطَّردة. ويُثمر هذا كله منهجًا جديدًا لتنمية المهارات الذهنية وتطويرًا مُتجددًا لعناصر وعلاقات البنية الذهنية ... أي يثمر عقلًا جديدًا، وإنسانًا جديدًا، مع عالَم متجدِّد مما يحدُونا، بل يوجب علينا، ألا نرى مُستقبَلَنا في الماضي، بل المستقبل إنجاز متوالٍ أسَّس له السلف ماضيًا، ونُؤسِّس له حاضرًا، وتُؤسِّس له الأجيال من بعدنا.

ليس معنى هذا أن الطريق أمامنا مسدودة، وإنما يعني أن إخفاقاتنا مردُّها إلى أسبابٍ ثقافية/اجتماعية/تاريخية اقتصادية وسياسية. إننا نُدرك نظريًّا، ونتحدث طويلًا عن عالَم اليوم وحضارة العصر وعن المستقبل وإنجازات العلم وتحدياته ... نفيض في الحديث بينما الفعل الاجتماعي مجهض موءود.

نحن أَسرى ثقافة الكلمة حيث الوجود كلمة بدايةً وانتهاءً. وإن نشوء الكلمة/اللغة/الرمز في تاريخ تطوُّر النوع هو بداية الميتافيزيقا ... الرمز مجاز للدلالة على واقعٍ ... والرمز في ثقافة الكلمة هو البديل الكامل عن الواقع، واقع مقطوع الصلة بالفعل الاجتماعي الذي هو علَّة نشوء وتطور الكلمة/اللغة/الفكر.

وحريٌّ أن ندرك أن التطور والتكنولوجيا مُتمايزان وليسا شيئًا واحدًا ... حيازة التكنولوجيا لا تَصنع تطورًا أو حضارة، ولا تُجدِّد لغة أو فكرًا أو إنسانًا، بل تكون عائقًا. وأذكر هنا ما قاله البنك الدولي في تقريره عن عامي ١٩٩٨/١٩٩٩م: «البلدان النامية قد تتعجل شراء تكنولوجيا مُتقدِّمة ومُعقَّدة لا تستطيع تحمل ثمنها ولا استدامتها وصيانتها ظنًّا منها أن حيازتها كافيةٌ لحل مشكلاتها ... إن أفضل تقانة للكومبيوتر تضيف كلفةً لا لزوم لها؛ إذ تمثِّل عبئًا ما لم تتوفَّر للمجتمع إمكانات التطوير والصيانة والمهارة. وهذه مخرجات بِنْية حضارية جديدة، وثمرة مدخلات تطويرية للتعليم والبحث العلمي والبنية الاجتماعية والفعالية الإنسانية الحرة.»

ونحن بحاجة إلى ابتكار وصناعة ثقافة بديلة ... ثقافة التغيير، وذلك بالتحول جذريًّا من ثقافة الكلمة إلى ثقافة الفعل ... أو لنَقُل ثقافة الكلمة/الفعل في ترابط وتفاعُل جدلي.

نحن نعيش بحيازة التكنولوجيا مظاهر حضارة عصر جديد غريب عنا، ونتحدَّث لغة/فكر عصور قديمة وعوالم قديمة، وبذا نَغترِب في واقعنا المحلِّي والعالمي.

ونعيش ثقافة العقل المُكتمل الكامل اليقيني النهائي المُطلق والمفارق؛ ولا ندرك أبدًا أن العقل الإنساني لا يكتسب حصاده وقوانينه وأُطُره بصورة نهائية حاسمة مرة وإلى الأبد. إنه بنية متجدِّدة مُتطورة، ومتوترة. وقد تدفعه أزمة التوتر عند الإخفاق إمَّا إلى إبداعٍ جديد وإمَّا إلى ردَّة ماضوية، إلى إرثٍ أو متاع فكري لإطار قديم خاصة إذا كان قائمًا على اليقين المطلق.

ونحن بحاجة إلى امتلاك ناصية الثقافة النَّقدية التي تُراجع وتشك وتتطلَّع في انفتاح وتسامح إلى المستقبل وإلى فكر الآخر، وتَستَوعِب عن فهمٍ علمي حركة التاريخ والواقع. وثقافة العقل النَّقدي لا تقنع بتحصيل العقلانيات الجديدة كإضافة كمية، وإنما تُواجه تحديات الإطار الأنطولوجي المرجعي الذي يُمثِّل إطارًا لثقافة انتهت فترة صلاحيتها وجفَّ نبعها عن تقديم حلول لُمشكلات عصرٍ مفارق؛ ومن ثَم عجزت عن أن تَعْبُر بنا الأزمة. معنى هذا أنَّ ثقافة العقل النقدي هي ثقافة نقد العقل بصورة مُستمرة ... نقدٌ لمحتوى العقل ومنهجه وأدواته وبيان تاريخيته مع القُدرة على إعادة تنظيم بنية العقل دومًا في توافق وترافق مع الواقع المتغير وإبداعات العقل ذاته ليكون الواقع مفهومًا، معقولًا ... ومن ثَم تمكين الإنسان/المجتمع للتحكم والحكم في السياق الجديد.

ولهذا نقول: إنَّ الثقافة الحقة ليست تلك المظاهر الاحتفالية السائدة في مجتمعاتنا العربية التي لا يتجاوز تأثيرها حدود الكلمة الرنانة والفارغة من المعنى ... بل الثقافة التي نحن بحاجة إليها ونَفتقدها هي «إعادة تنظيم البِنية الذهنية للإنسان»، من خلال التنشئة والتعليم والإعلام والسياسات المرسومة والممارسات العلمية في مناخ من الحرية الجسور ومناخ الفعل الاجتماعي لإنتاج مشروع الوجود على مستوى حضارة العصر.

صفوة القول التحوُّل عن ثقافة الكلمة واليقين المطلق إلى ثقافة الفعل/العقل/الإدارة إنَّما يعني في كلمتين التحول عن ثقافة القناعة بحيازة التكنولوجيا، وهو النَّهج الذي يُرسِّخ التبعية إلى ثقافة امتلاك ناصية التطوير، وهو نهج الإبداع العلمي والتكنولوجي ... أو لنَقُل التحول من ثقافة اقتصاد الريع إلى ثقافة خلق الثروات والتنافس والتحدي؛ أي ثقافة مجتمع الصناعة والمعرفة وكل ما يَقتضيه هذا التحوُّل من مُعاناة للانتصار على أنفسنا، فهذه هي سبيل الشعوب لازدهار الهوية إذا شئنا الحفاظ على الهوية في صورةٍ مُزدهرةٍ.

المراجع

(١) تيموثي فريك، متون هرمس، حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة عمر الفاروق.
(٢) د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية.

(3) Hermeticism, en., Wikipedia.org.

(4) The Corpus Hermeticum, translated by G. R. S. Mead www.webcom.com.

(I) About the Common Mind.

(II) The Secret Sermon on the Mountain.

(III) The Cup or Monad.

(IV) Though Unmanifest God is Most Manifest.

(V) In God Alone is Good and Elsewhwere Nowhere.

(VI) The Greatest III Among Men is lgnorance of God.

(VII) That No One of Existing Things Doth Perish, but Men in Error Speak of Their Changes as Destructions and as Deaths.

(VIII) On Thouhgt and Sense.

(IX) The Key.

(X) Mind Unto Hermes.


هنداوي